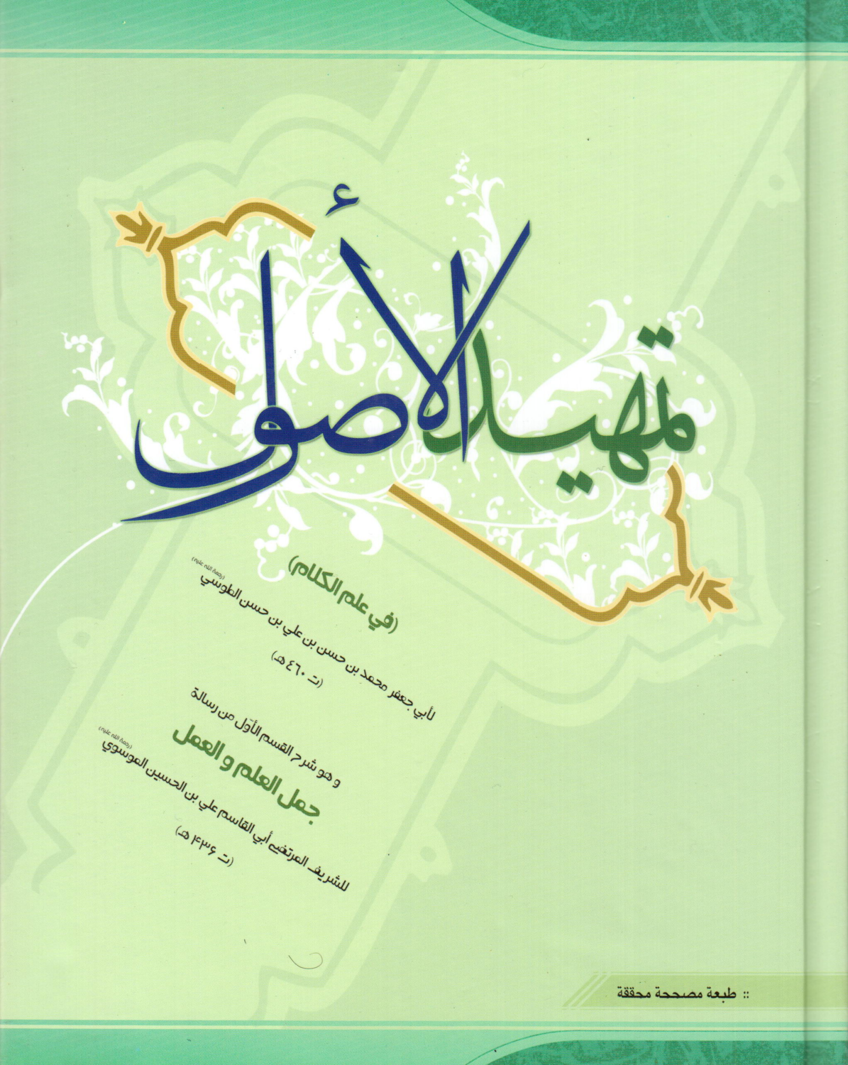
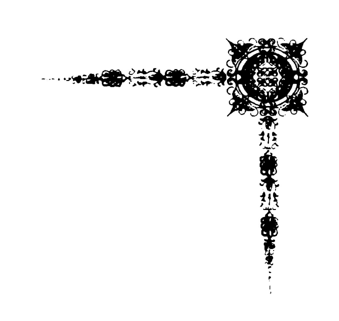


تمهيد الأصول
(في علم الكلام)
لأبي جعفر محمد بن حسن بن علي بن حسن الطوسي (رحمة الله عليه)
(ت ٤٦٠ هـ)
وهو شرح القسم الأوّل من رسالة
جمل العلم و العمل
للشريف المرتضى أبي القاسم علي بن الحسين الموسوي (رحمة الله عليه)
(ت ٤٣٦ هـ)
طبعة مصححة محققة



بسم الله الرحمن الرحيم

يا علي يا فاطمة

شبكة الفكر
alfeker.net



(في علم الكلام)

لأبي جعفر محمد بن حسن بن علي بن حسن الطوسي رحمه الله

(ت ٤٦٠ هـ)

وهو شرح القسم الأوّل من رسالة

جمل العلم والعمل

للشريف المرتضى أبي القاسم علي بن الحسين الموسوي رحمه الله

(ت ٤٣٦ هـ)

تحقيق:

المركز التخصصی لعلم الكلام الإسلامی

التابع المؤسسة الإمام صادق (عليه السلام)



سرشناسه : طوسی، محمد بن حسن، ۳۸۵-۴۶۰ق.
عنوان قراردادی : جمل‌العلم و العمل. شرح
عنوان و نام پدیدآور : تمهیدالاصول فی علم‌الکلام و هوالشرح علی‌القسم‌النظری من رساله جمل‌العلم و العمل للسید المرتضی علم‌الهدی/ ابی‌جعفر محمدبن الحسن الطوسی.
مشخصات نشر : قم : راید ، ۱۳۹۴.
مشخصات ظاهری : ۶۳۲ص.: مصور .
شابک : ۱۸۰۰۰۰ ریال: ۹۷۸-۶۰۰-۹۵۷۸۸-۱-۸
وضعیت فهرست نویسی : فیپا
یادداشت : عربی.
یادداشت : چاپ قبلی: تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۲.
یادداشت : کتابنامه.
یادداشت : نمایه.
موضوع : علم‌الهدی، علی بن حسین، ۳۵۵ - ۴۳۶ ق. . جمل‌العلم و العمل -- نقد و تفسیر
موضوع : اصول دین
موضوع : کلام شیعه امامیه
شناسه افزوده : علم‌الهدی، علی بن حسین، ۳۵۵ - ۴۳۶ ق. . جمل‌العلم و العمل . شرح
رده بندی کنگره : ۱۳۹۴ ۸۰۲۱۶ج۸ع/BP۲۰۹/۷
رده بندی دیویی : ۲۹۷/۴۱۷۲
شماره کتابشناسی ملی : ۴۰۲۳۸۴۰

شناسنامه کتاب

نام کتاب: .... تمهید الأصول في علم الکلام
تألیف: .... محمد بن حسن بن علي بن حسن الطوسي
تحقیق و تصحیح: .... مرکز تخصصی علم کلام
ناشر: .... رائد
نوبت چاپ: .... اول / ۱۳۹۴ / قم
تیراژ: .... ۱۰۰۰ نسخه
طرح جلد: .... حسن مجتبی زاده
صفحه آرا: .... عطاء اله نصرتی
شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۹۵۷۸۸-۱-۸



قیمت گالینگور: ۲۰۰۰۰۰ ریال* شومیز ۱۸۰۰۰۰ ریال

کلیه حقوق برای ناشر محفوظ است

مرکز پخش: قم، بلوار امین، نبش کوچه ۱۱، موسسه امام صادق عليه السلام، مرکز تخصصی علم کلام
انتشارات رائد: ۰۹۱۹۷۴۶۳۱۳۳ - ۰۲۵۳۲۹۳۶۱۶۰

فهرس الموضوعات

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة التحقيق

الأول: حياة الشيخ الطوسي

هو الشيخ أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي بن الحسن الطوسي نسبة إلى طوس من مدن خراسان التي هي من أقدم بلاد فارس و أشهرها.

أ. ولادته و نشأته

ولد شيخ الطائفة في طوس في شهر رمضان سنة ٣٨٥ هـ - بعد أربع سنين من وفاة الشيخ الصدوق - و هاجر إلى العراق فهبط بغداد في سنة ٤٠٨ هـ و هو ابن ثلاثة و عشرين عاماً، و كانت زعامة المذهب الجعفري فيها يومذاك لشيخ الأمة و علم الشيعة محمد بن محمد بن النعمان الشهير بالشيخ المفيد عطر الله مثواه، فلازمه ملازمة الظل، و عكف على الاستفادة منه، و أدرك شيخه الحسين بن عبيد الله ابن الغضائري المتوفى سنة ٤١١ هـ و شارك النجاشي في جملة من مشايخه، و بقي على اتصاله بشيخه حتى اختار الله للاستاذ دار لقائه في سنة ٤١٣ هـ فانتقلت زعامة الدين و رياسة المذهب إلى علامة تلاميذه علم الهدى السيد المرتضى طاب رمسه، فانحاز شيخ الطائفة اليه، و لازم الحضور تحت منبره، و عني به المرتضى، و بالغ في توجيهه و تلقينه، و اهتم له أكثر من سائر تلاميذه، و عين له في كل شهر اثنى عشر ديناراً و بقي ملازماً له طيلة ثلاث و عشرين سنة، و حتى توفي السيد المعظم لخمس بقين من شهر ربيع الاول سنة ٤٣٦ هـ فاستقل شيخ الطائفة بالامامة، و ظهر على منصة الزعامة، و أصبح علماً للشيعة و مناراً للشريعة، و كانت داره في الكرخ

مأوى الأمة، و مقصد الوفاد، يأتونها لحل المشاكل و إيضاح المسائل، و قد تقاطر اليه العلماء و الفضلاء للتلمذة عليه و الحضور تحت منبره و قصدوه من كل بلد و مكان، و بلغت عدة تلاميذه ثلاثمائة من مجتهدي الشيعة، و من العامة ما لا يحصى كثرة.

و قد اعترف كل فرد من هؤلاء بعظمته و نبوغه، و كبر شخصيته و تقدمه على من سواه، و بلغ الأمر من الاعتناء به و الإكبار له أن جعل له خليفة الوقت القائم بأمر الله- عبد الله- ابن القادر بالله- أحمد- كرسي الكلام و الافادة، و قد كان لهذا الكرسي يومذاك عظمة و قدراً فوق الوصف، إذ لم يسمحوا به إلا لمن برز في علومه، و تفوق على أقرانه، و لم يكن في بغداد يومذاك من يفوقه قدراً أو يفضل عليه علماً فكان هو المتعين لذلك الشرف.

ب. هجرته إلى النجف الأشرف

لم يفتأ شيخ الطائفة إمام عصره و عزيز مصره، حتى ثارت القلاقل و حدثت الفتن بين الشيعة و السنة، و لم تزل تنجم و تخبو بين الفينة و الاخرى، حتى اتسع نطاقها بأمر طغرل بيك أول ملوك السلجوقية فانه ورد بغداد في سنة ٤٤٧ هـ و شن على الشيعة حملة شعواء، و أمر بإحراق مكتبة الشيعة التي أنشأها ابو نصر سابور ابن أردشير وزير بهاء الدولة البويهي و كانت من دور العلم المهمة في بغداد، بناها هذا الوزير الجليل و الأديب الفاضل في محلة بين السورين في الكرخ سنة ٣٨١ هـ على مثال (بيت الحكمة) الذي بناه هارون الرشيد، و كانت مهمة للغاية فقد جمع فيها هذا الوزير ما تفرق من كتب فارس و العراق، و استكتب تآليف أهل الهند و الصين و الروم و نافت كتبها على عشرة آلاف من جلائل الآثار و مهام الاسفار، و أكثرها نسخ الأصل بخطوط المؤلفين.

و لما رأى الشيخ الخطر محدقاً به هاجر بنفسه إلى النجف الأشرف لائذاً بجوار مولانا أمير المؤمنين عليه السلام و صيرها مركزاً للعلم و جامعة كبرى للشيعة الامامية، و عاصمة للدين الاسلامي و المذهب الجعفري، و أخذت تشد اليها الرحال و تعلق بها الآمال، و أصبحت مهبط رجال العلم و مهوى افئدتهم و قام فيها بناء صرح الإسلام. تلك هي جامعة النجف العظمى التي شيد شيخ الطائفة ركنها الاساسي و وضع حجرها الأول، و قد تخرج منها خلال هذه القرون المتطاولة آلاف مؤلفة من أساطين الدين و أعاظم الفقهاء، و كبار الفلاسفة و نوابغ المتكلمين، و أفاضل المفسرين و اجلاء اللغويين، و غيرهم ممن خبروا العلوم الاسلامية بأنواعها

فلو استعرضنا عمره المبارك لجاء متواصل الحلقات هكذا:

«٣٨٥- ٤٠٨» في طوس: ولد و نشأ، و درس العلوم الدينية- على أيدي علمائها المبرزين.

«٤٠٨- ٤١٣» خمس من الأعوام قضاها في كنف أستاذه الأعظم (الشيخ المفيد رحمه الله) فكانت امدادا له في جميع تطوراته في حياته العلمية بعد ذلك.

«٤١٣- ٤٣٦» المدة التي أفاد بها في ظل أستاذه الثاني علم الهدى و عماد الشيعة في بغداد. و ربما أعان أستاذه في كثير من أعباء الواجب المقدس.

«٤٣٦- ٤٤٨» يستقل- بعد وفاة السيد المرتضى رحمه الله بالزعامة المذهبية الكبرى.

«٤٤٨- ٤٦٠» إلى النجف الأشرف- بعد قيام الفتنة الحاقدة في بغداد- ليزحف بتاريخ النجف الراكد، و ليؤسس فيها جامعة اسلامية كبرى غذاها من روحه و علومه و ايمانه ما يمدّها إلى أبعد حدود الزمان: خلودا و بقاء.

و في غرة محرم الحرام من طرف هذا التاريخ يستنزف القدر المحتوم آخر لحظة من عمره المبارك، فطوي الفتح، و استبيح الرعيل، و ربض جسمه الطاهر في جدثه المعطى بجوار أمير المؤمنين عليه السّلام، و صعدت روحه الملائكية إلى ربها راضية مرضية، حيث الخلود و الرضوان و الرحمة و الغفران.

ج. مشايخه و أساتذته

إن مشايخ شيخ الطائفة في الرواية و أساتذته في القراءة كثيرون، إلا أن مشايخه الذين تدور روايته عليهم في الغالب، و الذين أكثر الرواية عنهم و تكرر ذكرهم في «الفهرست» و في مشيخة كل من كتابيه «التهذيب» و «الاستبصار» خمسة، و اليك أسماءهم حسب حروف الهجاء:

١- الشيخ أبو عبد الله أحمد بن عبد الواحد بن أحمد البزاز المعروف بابن الحاشر مرة، و بابن عبدون أخرى، و المتوفى سنة ٤٢٣ هـ

٢- الشيخ أحمد بن محمد بن موسى. المعروف بابن الصلت الأهوازي المتوفى بعد سنة ٤٠٨ هـ

٣- الشيخ أبو عبد الله الحسين بن عبيد الله بن الغضائري المتوفى سنة ٤١١ هـ

٤- الشيخ أبو الحسين علي بن احمد بن محمد بن أبي جيد المتوفى بعد سنة ٤٠٨ هـ

٥- شيخ الأمة و معلمها أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان الشهير بالشيخ المفيد و المتوفى سنة ٤١٣ هـ

د. مكانته العلمية

و باستطاعتنا أن نقف على عظمة شيخنا قدس سره أولاً: من ظلال ما يترجمه أصحاب العلم و الفضل من معاصريه، و ممن جاء بعده على اختلاف مذاهبهم. و ثانياً: من اللمحات الطافحة على بعض آرائه الأصولية و الفقهية، مما يدلنا على عمق تفكير، و سعة أفق، و لطف قريحة. و ثالثاً: من كثرة مؤلفاته، و اختلاف مواضيعها و بحوثها.

و لنسلك الطريق الأول، فنستعرض بعض تصريحات القوم:

النجاشي: «جليل، من أصحابنا، ثقة، عين، من تلامذة شيخنا أبي عبد الله (أي: المفيد) ...»[١].

ابن كثير: «أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي: فقيه الشيعة. و دفن في مشهد علي ...»[٢].

ابن حجر: «أبو جعفر الطوسي: فقيه الشيعة، أخذ عن ابن النعمان أيضا و طبقته. له مصنفات كثيرة في الكلام على مذهب الامامية، و جمع تفسير القرآن و أملى أحاديث و حكايات في مجلس ...»[٣].

ابن تغري: «و فيها توفي أبو جعفر الطوسي، فقيه الامامية الرافضة و عالمهم. و هو صاحب التفسير الكبير، و هو عشرون مجلدا. و له تصانيف أخر. مات بمشهد علي ... كان رافضيا، قوي التشيع»[٤].

ابن الأثير: «و في المحرم أيضا توفي أبو جعفر الطوسي: فقيه الامامية، بمشهد أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السّلام»[٥].

العلامة الحلي: «شيخ الامامية، و وجههم، و رئيس الطائفة، جليل القدر، عظيم المنزلة، ثقة،

---

١. الرجال، ص ٢٨٧.

٢. البداية و النهاية، ج ١٢، ص ٩٧.

٣. لسان الميزان، ج ٥، ص ١٣٥.

٤. النجوم الزاهرة، ج ٥، ص ٨٢

٥. الكامل، ج ٨ حوادث ٤٦٠.

عين، صدوق، عارف بالأخبار، و الرجال، و الفقه، و الأصول و الكلام، و الأدب، و جميع الفضائل تنسب إليه. صنف في كل فنون الاسلام. و هو المهذب للعقائد في الأصول و الفروع، الجامع لكمالات النفس في العلم و العمل ...»[1].

رضا كحالة: «أبو جعفر: فقيه، أصولي، مجتهد، متكلم، محدّث، مفسّر ...»[2].

أبو زهرة: «و كان- مع علمه بفقه الامامية، و كونه من أكبر رواته- على علم بفقه السنة، و له في هذا دراسات مقارنة، و كان عالما في الأصول على المنهاجين: الامامي و السني ... و الطوسي، كان شيخ الطائفة في عصره- غير منازع- و لقد كان من أعيان القرن الخامس الهجري، و كتبه موسوعات فقهية و علمية، و درس الفقه المقارن، و لم تقتصر دراساته على فقه الامامية و علومها ... و ان الشيخ الطوسي قد خدم المذهب الجعفري بدراساته المقارنة و بتعبيد مسالكه، و بالكتابات المتقصية لأطراف مسائله: فكتابه (النهاية) يعد ديوان الفقه لهذا المذهب، و كتابه (العدة) يعد المنهاج الاستنباطي له. و كتاباه (التهذيب و الاستبصار) أصلان كبيران لذلك المذهب»[3].

هـ آثاره و مآثره

يبلغ عدد مؤلفاته رحمه الله- سواء في ذلك الكتب و الرسائل منها- ٤٥ كتابا و بشكل كلّي يمكن تقسيمها على تسعة مواضيع على النحو التالي: ١. الحديث و الأخبار؛ ٢. الرّجال و التّراجم و الفهرست؛ ٣. التفسير؛ ٤. الكلام؛ ٥. الفقه؛ ٦. الأصول؛ ٧. الأدعية و الأعمال؛ ٨. التاريخ و المقتل؛ ٩. الأجوبة على المسائل في موضوع واحد أو أكثر من المواضيع المذكورة آنفا، و هي الأسئلة الواردة عليه من البلاد القريبة و البعيدة و التي هي تعبير عن بسط رئاسته و شهرته في البلاد، و نحن نذكر أسماء الكتب بملاحظة الترتيب الآنف لهذه المواضيع:

١. الحديث

- تهذيب الأحكام؛ أحد الكتب الأربعة المعروفة و هو شرح كتاب المقنعة للشيخ المفيد بدء به

---

١. الرجال، ص ٧٣.

٢. معجم المؤلفين، ج ٩، ص ٢٠٢.

٣. الامام الصادق، صص ٣٦٠، ٤٤٨، ٤٥٨.

في حياة أستاذه، و بإشارة منه كما قيل.

- الاستبصار فيما اختلف من الأخبار؛ و هو أيضا من جملة الكتب الأربعة، استخرجها الشيخ من روايات التهذيب و خصّها بما اختلف من الأخبار و قد عالجها بالجمع بينها في حال أنّ التهذيب يشمل الخلاف و الوفاق.

- الأمالي أو المجالس؛ في الأخبار و الروايات أملاها الشيخ في النّجف في ٤٥ مجلسا.

٢. الفهرست و الرجال

- الأبواب المعروفة بـ: رجال الشيخ؛ و هي شاملة لحدود ٩٨٠٠ ترجمة لرواة الحديث و أرباب التأليف.

- الفهرست؛ الحاوي لأسماء و تراجم ٩٠٠ نفر من مصنفي الشيعة مع ذكر آثارهم و كتبهم.

- اختيار معرفة الرجال؛ المعروف بـ: «رجال الكشّي»، و هو اختيار كتاب ألّفه أبو عمرو محمد بن عمرو بن عبد العزيز الكشي باسم «معرفة النّاقلين عن الأئمة الصادقين».

٣. التفسير

- التبيان في تفسير القرآن؛ عشرة أجزاء مع مقدمة حول القرآن و التفسير.

- المسائل الدّمشقية؛ في تفسير القرآن شاملة لاثني عشرة مسألة في تفسير القرآن.

- المسائل الرجبية، في تفسير آي من القرآن.

٤. الكلام

- تلخيص الشافي في الإمامة، تلخيص و تنظيم كتاب الشّافي للسيد المرتضى.

- تمهيد الأصول أو التمهيد في الأصول، شرح ما يتعلق بالأصول من كتاب «جمل العلم و العمل» لأستاذه الشريف المرتضى، و عبر عنه النجاشي بتمهيد الأصول.

- الاقتصاد الهادي إلى طريق الرّشاد فيما يجب على العباد من أصول العقائد و العبادات الشرعية؛ كلام مع فقه موجز في آخره.

- المفصح في الإمامة؛ كتاب مختصر جامع في الإمامة.

- ما لا يسع المكلف الإخلال به.

- ما يعلّل و ما لا يعلل؛ و لا يعلم بالضّبط كونهما فقهاً أو كلاماً.

- مقدمة في المدخل إلى علم الكلام؛ و لم يعمل مثله على حدّ قول المصنف.

- رياضة العقول؛ شرح مقدمة في المدخل إلى علم الكلام.

- أصول العقائد؛ غير تام خرج منه التوحيد و قسم من العدل.

- شرح الشرح في الأصول؛ قد اعتقد البعض أن هذا الكتاب هو نفس الكتاب السابق، و هو شرح على كتابه تمهيد الأصول، الذي هو شرح على جمل العلم و العمل كما سبق، إذ المؤلف نصّ في أوّل التمهيد على أنّه بصدد الشرح لهذا الشرح أو لكتاب الذّخيرة للسيد.

- الغيبة؛ في غيبة الإمام المهدي عليه السّلام، من مباحث الإمامة.

- مسألة في الأصول؛ وصفها الشيخ بأنّها مليحة.

- الفرق بين النبي و الامام، أو: المسائل في الفرق بين النبي و الإمام.

- المسائل الرازية في الوعيد؛ خمس عشرة مسألة وردت على السيد المرتضى من «الرّى» و أجاب عنها السيد و الشيخ كلاهما.

- النّقض على ابن شاذان في مسألة الغار.

- مسائل أصول الدين، أو: مسائل الطوسي؛ متن موجز في العقائد.

٥. الفقه

- النهاية في مجرد الفقه و الفتوى؛ و هي فقه كامل منصوص اكتفى الشيخ فيها بما نصت عليه الروايات من الاحكام.

- المبسوط في الفقه؛ الحاوي على جميع أبواب الفقه منصوصها و تفريعها.

- الجمل و العقود؛ في العبادات.

- الخلاف في الأحكام، أو: مسائل الخلاف؛ في الفقه التطبيقي و الغرض منه الموازنة بين المذاهب الفقهية في مختلف الآراء.

- الإيجاز في الفرائض؛ موجز في أحكام الإرث.

- مناسك الحج في مجرد العمل (أي: بدون الأدعية المستحبة).

- المسائل الحلبية؛ في الفقه.

- المسائل الجنبلائية؛ في الفقه الشاملة لـ ٢٤ مسألة فقهية.

- المسائل الحائرية؛ في الفقه الشاملة لحوالي ٣٠٠ مسألة فقهية.
- مسألة في وجوب الجزية على اليهود و المنتمين إلى الجبابرة.
- مسألة في تحريم الفقّاع.

٦. الأصول

- العدة أو عدة الأصــول؛ و هو أبســط كتاب في علم الأصــول عند القدماء من الإمامية و هذا الكتاب يعادل كتاب «الذريعة إلى أصول الشريعة» للسيد المرتضى.
- مسألة في العمل بخبر الواحد و بيان حجية الأخبار.

٧. الأدعية و أعمال الشهر

- مصباح المتهجد في أعمال السنة؛ كتاب جامع في بابه بنظم جيد.
- مختصر المصباح في الأدعية و العبادات، أو: المصباح الصغير؛ اختصار الكتاب السابق.
- مختصــر في عمـل يوم و ليلة في العبادات، أو: «يوم و ليلة»؛ في الصــلوات الخمس اليومية و تعقيباتها.
- أنس الوحيد؛ لعلّه في الأدعية أو مجموعة مثل الكشكول.
- هداية المسترشد و بصيرة المتعبد؛ في الأدعية و العبادات.

٨. التاريخ و المقتل

- مختصر أخبار المختار بن أبي عبيدة الثّقفي، أو: أخبار المختار.
- مقتل الحسين عليه السّلام.

٩. أجوبة المسائل المختلفة

- المسائل القُميّة، أو: جوابات المسائل القمية؛ لا يعلم مواضيعها.
- مسائل ابن البرّاج؛ في الفقه على ما يظهر من بعض القرائن.
- المسائل الإلياسية؛ مائة مسألة في الفنون المختلفة.

و. وفاته و قبره

لم يبرح شيخ الطائفة في النجف الأشـرف مشغولاً بالتدريس و التأليف، و الهداية و الإرشاد، و

سائر وظائف الشرع الشريف و تكاليفه، مدة اثنتي عشرة سنة، حتى توفي ليلة الاثنين الثاني و العشرين من المحرم سنة ٤٦٠ هـ عن خمس و سبعين سنة، و تولى غسله و دفنه تلميذه الشيخ الحسن بن مهدى السليقي، و الشيخ أبو محمد الحسن بن عبد الواحد العين زربي، و الشيخ أبو الحسن اللؤلؤي، و دفن في داره بوصية منه، و تحولت الدار بعده مسجداً في موضعه اليوم حسب وصيته أيضا، و هو مزار يتبرك به الناس من العوام و الخواص، و من أشهر مساجد النجف.

ز. أولاده و أحفاده

خلف شيخ الطائفة ولده الشيخ أبا علي الحسن بن أبي جعفر محمد الطوسي رحمة الله عليه، و قد خلف أباه على العلم و العمل، و تقدم على العلماء في النجف، و كانت الرحلة اليه و المعول عليه في التدريس و الفتيا و إلقاء الحديث و غير ذلك و كان من مشاهير رجال العلم، و كبار رواة الحديث و ثقاتهم تلمذ على والده حتى أجازه في سنة ٤٥٥ هـ أي: قبل وفاته بخمس سنين.[١]

الثاني: التعريف بالكتاب

هذا الكتاب شرحٌ لكتاب السيّد الشريف المرتضى؛ أي: «جمل العلم و العمل»، شرحه شيخ الطائفة أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي و لم يخرج منه إلّا شرح ما يتعلق بالأصول (أي: أصول العقائد) كما صرّح به في الفهرست[٢]، و لذا عبر عنه النجاشي بـ: تمهيد الأصول[٣]. و شرَح الجملَ أيضاً القاضي عبدُ العزيز بن نحرير بن عبد العزيز بن البراج قاضي طرابلس و خليفة الشيخ الطوسي في البلاد الشامية المتوفى ٤٨١ هـ

و للكتاب أربعة أجزاء، و كل جزء يتضمن فصولاً. الجزء الأوّل يشتمل على البحث عن ذاته تعالى و صفاته و قسم من أفعاله تعالى. و الجزء الثاني يختص بما بقي من أفعاله تعالى. و الجزء

---

١. استلنا هذه الترجمة من تلك المصادر: ١. مقدمة «التبيان في تفسير القرآن»، لآغا بزرك الطهراني، طبع بيروت دار أحياء التراث العربي؛ ٢. مقدمة «الرسائل العشر»، لمحمد واعظ زاده الخراساني، طبع قم مؤسسة النشر الإسلامي سنة ١٤١٤ ق؛ ٣. مقدمة «تلخيص الشافي»، للسيّد حسين بحر العلوم، طبع قم منشورات محبين سنة ١٣٨٢ ش.

٢. انظر: الفهرست، ص ١٦١.

٣. انظر: رجال النجاشي، ص ٤٠٣.

الثالث يختص بالكلام في الوعد و الوعيد، و يندرج تحته مباحث النبوة. و الجزء الرابع يختص بمباحث الإمامة.

لم ينقل الشيخ الطوسي رحمه الله في شرحه متن كتاب جمل العلم و العمل، بل و لم يلتزم في بعض الموارد بترتيب الكتاب و لم يراعيه. على سبيل المثال، بدأ السيد المرتضى كتابه ببحث حدوث الأجسام، بينما نجد الشيخ الطوسي يبدأ ببحث وجوب معرفة الله.

و بما أنّ الكتاب شرح لكتاب السيد المرتضى، لم يُظهر رأيه الخاص إذا كان مخالفاً لرأي السيد، إلّا في مواضع قليلة. و هو يفصح عن هذا الأمر في كتابه الآخر، حينما يبحث عن جهة إعجاز القرآن و يقول:

«كان المرتضى علي بن الحسين الموسوي رحمة الله عليه يختار أنّ جهة اعجازه الصرفة، و هي أنّ الله تعالى سلب العرب العلوم التي كانت تتأتى منهم بها الفصاحة التي هي مثل القرآن متى راموا المعارضة، و لو لم يسلبهم ذلك لكان يتأتى منهم ... و أقوى الأقوال عندي قول من قال إنّما كان معجزاً خارقاً للعادة لاختصاصه بالفصاحة المفرطة في هذا النظم المخصوص دون الفصاحة بانفرادها و دون النظم بانفراده و دون الصرفة، و إن كنت نصرت في شرح الجمل القول بالصرفة على ما كان يذهب إليه المرتضى رحمه الله من حيث شرحت كتابه فلم يحسن خلاف مذهبه»[١].

و هذا الكتاب- أي: تمهيد الأصول- طبع في سنة ١٣٦٢ هـ ش بتصحيح الدكتور عبدالمحسن المشكاةالديني من قبل منشورات جامعة طهران، و لله درّه. و لكن مع الأسف هذا التصحيح يوجد فيه نواقص كثيرة، و هي واضحة لذوي الاختصاص، و ربما لهذا السبب لم يتكرر طبعه، مع أنّ الكتاب ذو أهميّة كثيرة. و لهذا قمنا- بعد التوكل على الله عز و جل- بتصحيح الكتاب رغم علمنا بمشقة العمل و صعوبته، و من الله التوفيق و عليه التكلان.

الثالث: وصف النُسَخ الخطية التي اعتمدناها في التحقيق

وعد الشيخ رحمه الله في ابتداء الجزء الرابع أن يبحث عن أمور خمسة- و هي: وجوب الرياسة،

---

١. الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، ص ٢٧٧- ٢٧٨.

صفات الإمام، أعيان الأئمّة، أحكام البغاة على الأئمّة، و الغيبة- كما ذكرها السيد المرتضى رحمه الله، و لكن- مع الأسف الشديد- لم تصل إلينا نسخة كاملة تشتمل على الأمور الخمسة جميعاً، و ما بأيدينا من النُسَخ لم يوجد فيها من الأمور المذكورة إلّا الأمر الأوّل و الثاني، و قليل من الأمر الثالث.

فتمّ تحقيق الكتاب و مقابلة نصّه على ثلاث نسخ خطّية جعلنا لكلّ واحدة منها رمزاً:

١. **النسخة الأولى**: النسخة المصوّرة عن المخطوطة الموجودة بمكتبة الآستانة الرضوية المقدّسة، و هي نسخة مشكّلة، لم يعلم تاريخ كتابة النسخة لنقص آخرها لكن تاريخ وقفها (١٠٦٧). يقع كامل النسخة في (٢٣١) لوحة، أي (٤٦٢) صفحة، تختلف سطورها من «٢١» إلى «٢٥» سطراً. و حجمه ٢٤* ١٦ سم. و فيها بعض الأماكن المطموسة من أثر بللٍ أصابها. و عليها عدة أختام، و عدة تملكات، و بعض التوقيعات. و هي قليلة الأخطاء.

و قد رمزنا لهذه النسخة بحرف «أ».

٢. **النسخة الثانية**: النسخة المصوّرة عن المخطوطة الموجودة بالمكتبة المركزية التابعة لجامعة طهران برقم ٦٦٢٨. يقع كامل النسخة في (٢٣٦) لوحة، أي (٤٧٢) صفحة، و في الصفحة الواحدة (١٨) سطراً. و حجمه ٢٩* ١٩ سم. و هي كثيرة الأخطاء و ناقصة الآخر، كتبها الناسخ أبوالقاسم الحسيني المعروف بـ ذاكر أبيعبدالله الحسين عليه السلام، و انتهى من نسخها في سنة ١٢٧٦ هـ

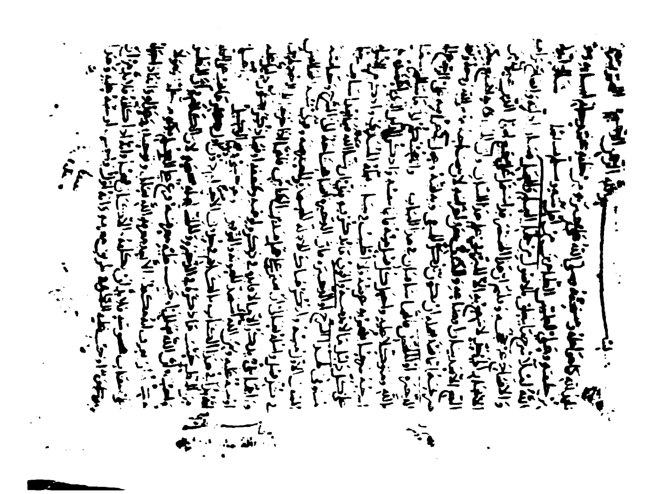
و قد رمزنا لهذه النسخة بحرف «ب».

٣. **النسخة الثالثة**: النسخة المصوّرة عن المخطوطة الموجودة بالمكتبة المركزية التابعة لجامعة طهران برقم ٨٨٧٨ مجهولة الناسخ و تاريخ النسخ، يقع كامل النسخة في (٢٠٦) لوحة، أي (٤١٢) صفحة، و في الصفحة الواحدة (١٨) سطراً، و حجمه ٢٤* ١٥ سم. و هي أيضاً كثيرة الأخطاء و ناقصة الآخر.

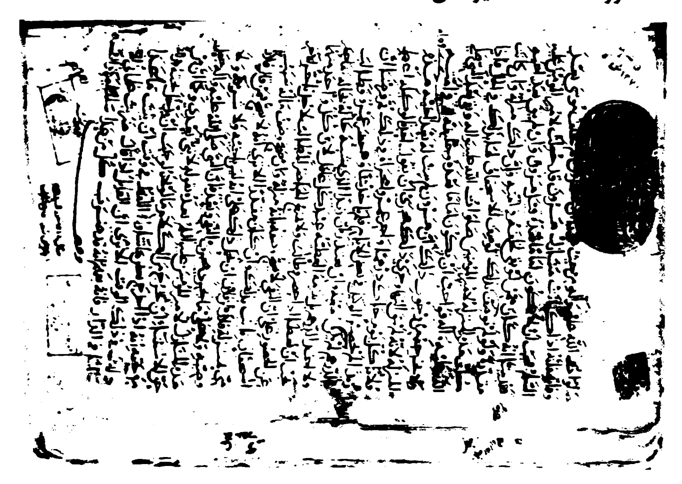
و قد رمزنا لهذه النسخة بحرف «ج».

و جدير بالذكر أنّه يبدو للناظر المتأمّل في النُسَخ أنّ الأخيرتين استنسخا من النسخة الأولى؛ فلا ينفع الناظرَ فيهما إلّا في مواضع خرمت أو طمست نسخة «أ» أو مواضع قليلة أخرى.

صورة الصفحة الأولى من النسخة «أ»



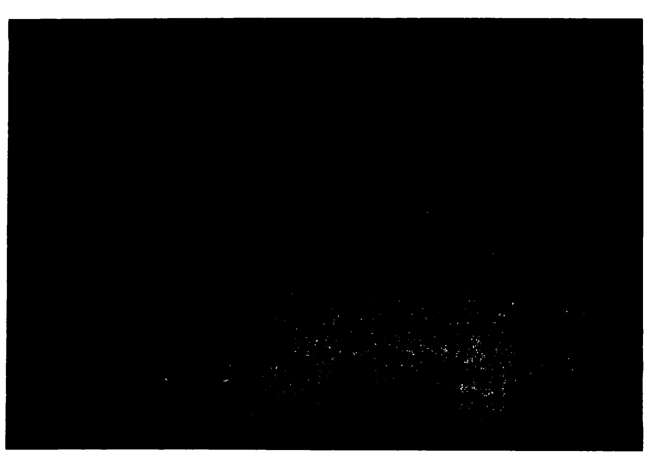
صورة الصفحة الأخيرة من النسخة «أ»



صورة الصفحة الأولى من النسخة «ب»

صورة الصفحة الأخيرة من النسخة «ب»

صورة الصفحة الأولى من النسخة «ج»



صورة الصفحة الأخيرة من النسخة «ج»



الرابع: عملنا في تحقيق الكتاب

١. تحقيق النصّ: إنّ أهمّ عمل كان علينا القيام به هو تحقيق النصّ، بإخراج نسخة صحيحة منه. فقد قابلنا النسخ الثلاثة و اخترنا طريقة التلفيق بين النسخ لإبراز متن صحيح و كامل من غير أغلاط و قد أشرنا إلى اختلاف النسخ. و قد أغفلنا الإشارة إلى كثير من الأغلاط الواضحة، و المصححة في نسخة أخرى، كما و أغفلنا الإشارة إلى بعض الإضافات الساقطة من بعض النسخ و الموجودة في أخرى. مثل كلمة (تعالى) بعد ذكر لفظ الجلالة، أو الصلاة على محمد و آله.

٢. مراجعة سائر الآثار: إنّ الباحث المحقق إذا قارن عبارات الشيخ في هذا الكتاب بما ورد في كتب الشريف المرتضى- كالذخيرة و الملخص و الشافي- يجد مشابهة جلية، بل قد لا يجد بينهما أدنى تفاوت و اختلاف. كما أنّ الأمر كذلك إذا قارن عبارات الكتاب بما ذكره الشيخ نفسه في سائر آثاره، كـ الاقتصاد و تلخيص الشافي، أو قارن بين الكتاب و كتاب المنقذ من التقليد للحمّصي الرازي.

و هذه التشابه بين العبارات، يساعد في تصحيح أو رفع الإبهام الموجود في عبارات نُسَخ الكتاب. و نحن قد استفدنا من هذه الطريقة و نقلنا- في هامش الكتاب- عبارات سائر الكتب لإيضاح بعض الإبهامات و حلّ بعض الإشكالات الموجودة في النُسَخ.

و إليك أسماء الكتب التي راجعنا إليها و استفدنا منها:

أ. «الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد» للشيخ الطوسي، و قد رمزنا له بحرف «ق».

ب. «الرسائل العشر» للشيخ الطوسي، و قد رمزنا له بحرف «ر».

ج. «تلخيص الشافي» للشيخ الطوسي.

د. «الذخيرة في علم الكلام» للسيد المرتضى علم الهدى، و قد رمزنا له بحرف «ذ».

هـ. «الملخّص في أصول الدين» للسيد المرتضى علم الهدى، و قد رمزنا له بحرف «خ».

و. «الشافي في الإمامة» للسيد المرتضى علم الهدى.

ز. «المنقذ من التقليد»، و قد رمزنا له بحرف «م».

٣. إضافة بعض العناوين الفرعية: و كلّ ما أضفناه من عناوين وضعناه بين معقوفين، و

اكتفينا بالإشارة إليه في هذه المقدّمة.

٤. ترجمة الأعلام و الفِرَق: و قد تعرّض المؤلف- حسب مقتضى الموضوعات المبحوثة و المسائل الخلافية الكثيرة بين المتكلمين- لذكر أسماء عدّة من المتكلمين و الفِرَق الكلامية. فقُمنا- إتماماً للفائدة و جرياً على الرسم المتعارف بين المحققين- بترجمة و شرح حال المتكلمين و الفِرَق الكلامية و سائر الأعلام المذكورة في هامش المتن.

٥. تخريج الآيات القرآنية، و ذكر أرقامها و سورها، و جعلناها في المتن تخفيفاً للحواشي.

٦. تخريج الأحاديث و الآثار.

٧. الفهارس الفنية: و هي تشتمل على:

أ. فهرس الآيات الكريمة؛ ب. فهرس الأحاديث الشريفة و المنقولات؛ ج. فهرس الأشعار؛ د. فهرس الأعلام الواردة في المتن و الشرح؛ هـ فهرس المصطلحات و المفردات الفنية؛ و. فهرس الفِرَق و القبائل و الجماعات؛ ز. فهرس الأمكنة و الأزمنة الواردة في المتن و الشرح؛ ح. فهرس الكتب.

هذا عملنا و لا ندّعي الكمال فيه؛ فالكمال لله سبحانه وحده. و ندعو الله سبحانه أن يتقبل هذا العمل بقبوله الحسن إنّه من وراء القصد.

نص القسم الأول من رسالة

◆ جمل العلم و العمل

للسيد الأجل المرتضى علم الهدى ذو المجدين أبو القاسم علي بن الحسين بن موسى الموسوي ﵀ (ت٤٣٦هـ)

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ[1]

[2]الحمد لله كما هو أهله و مستحقّه، و صلّى الله على سيّد الأنبياء محمّد و عترته الأبرار الأخيار، صلاة لا انقطاع لمددها و لا انتهاء لعددها، و سلّم و كرّم.

أمّا بعد:

فقد أجبت إلى ما سألنيه الأستاد- أدام الله تأييده- من إملاء مختصر محيط بما يجب اعتقاده من جميع أصول الدين، ثمّ ما يجب عمله من الشرعيات التي لا يكاد[3] ينفكّ المكلّف من وجوبها عليه، لعموم[4] البلوى بها. و لم أخلّ شيئاً ممّا يجب اعتقاده، من إشارة إلى دليله و جهة عمله، على صغر الحجم و شدّة الاختصار.

و لن يستغني عن هذا الكتاب مبتد[5] تعليماً و تبصرة، و منته تنبيهاً و تذكرة.

و من الله أستمدّ المعونة و التوفيق، و ما[6] المرجوّ لهما إلّا فضله، و ما[7] المعلّق بهما إلّا حبله، و هو حسبي و نعم الوكيل.

(باب[8] ما يجب اعتقاده في أبواب التوحيد)

الأجسام محدثة؛ لأنّها لم تسبق الحوادث، فلها حكمها في الحدوث.

و لا بدّ لها من محدث؛ لحاجة كلّ محدَث في حدوثه إلى محدِثٍ[9]، كالصياغة[10] و الكتابة.

و لا بدّ من كونه تعالى قادراً؛ لتعذّر الفعل على من لم يكن قادراً و تيسّره على من كان كذلك.

و لا بدّ من كون محدثها عالماً؛ لأنّ الإحكام ظاهر في كثير من العالَم، و المحكَم لا يقع إلّا من عالِم.

---

١. نصّ الكتاب هذا مطابق لنسختين مطبوعتين في النجف الأشرف؛ أعني: طبعة مطبعة الآداب، و طبعة مطبعة النعمان. و في مواضع اختلاف النسختين أثبتنا ما هو الصحيح أو الراجح عندنا في المتن، و أشرنا إلى ما هو الغلط أو المرجوح في الهامش.

٢. + قال السيد الأجلّ المرتضى علم الهدى، ذو المجدين، أبو القاسم علي بن الحسين بن موسى الموسوي، قدّس الله روحه.

٣. ينكاد.

٤. من عموم.

٥. مبتدئ.

٦. فما.

٧. و لا.

٨. بيان.

٩. - لحاجة كلّ محدَث في حدوثه إلى محدِثٍ.

١٠. كالصناعة.

و لا بدّ من كونه موجوداً؛ لأنّ له تعلّقاً من حيث كان قادراً عالماً، و هذا الضرب من التعلّق لا يصلح إلّا من الموجود[١].

و يجب كونه قديماً؛ لانتهاء الحوادث إليه.

و يجب كونه حيّاً؛ و إلّا لم يصحّ كونه قادراً عالماً، فضلاً عن[٢] وجوبه.

و يجب أن يكون مدركاً، إذا وجدت[٣] المدركات؛ لاقتضاء كونه حيّاً.

و وجب[٤] كونه سميعاً بصيراً؛ لأنّه يجب[٥] أن يدرك المدركات إذا وجدت، و هذه فائدة قولنا: سميع بصير.

و من صفاته- و إن كانتا[٦] عن علة- كونه تعالى مريداً و كارهاً؛ لأنّه تعالى قد أمر و أخبر و نهى، و لا يكون الأمر أمراً و لا الخبر خبراً إلّا بالإرادة [٧]، و النهي لا يكون نهياً إلّا بالكراهة[٨].

و لا يجوز أن يستحقّ هاتين الصفتين لنفسه؛ لوجوب كونه مريداً كارهاً للشيء الواحد على الوجه الواحد. و لا لعلّة قديمة؛ لما سنبطل[٩] به الصفات القديمة. و لا لعلّة محدثة في غير حي؛ لافتقار الإرادة إلى نيّة [١٠]. و لا لعلّة موجودة في حيّ؛ لوجوب رجوع حكمها إلى ذلك الحيّ. فلم يبق إلّا أن[١١] توجد لا في محل.

و لا يجوز أن يكون له في نفسه صفة زائدة على ما ذكرناه؛ لأنّه لا حكم لها معقول، و إثبات ما لا حكم له معقول[١٢] من الصفات يفضي إلى الجهالات لأنّه لا حكم لها معقول من الصفات، و يفضي إلى الجهالات.

و يجب أن يكون قادراً فيما لم يزل؛ لأنّه لو تجدّد له[١٣] ذلك لم يكن إلّا لقدرة محدثة، و لا

---

١. لا يصحّ إلّا مع الوجود.

٢. من.

٣. إذ أوجد.

٤. واجب.

٥. ممّن يجب.

٦. كائناً.

٧. و لا يكون الأمر و الخبر أمراً و لا خبراً إلّا بإرادة.

٨. بكراهة.

٩. ستبطل.

١٠. لافتقاره الإرادة إلى نيته.

١١. لأن.

١٢. - و إثبات ما لا حكم له معقول.

١٣. - له.

يمكن استناد[1] إحداثها إلّا إليه، فيؤدّي إلى تعليق[2] كونه قادراً بكونه محدثاً، و كونه محدثاً بكونه[3] قادراً.

و ثبوت كونه قادراً فيما لم يزل يقتضي أن يكون فيما لم يزل حيّاً موجوداً.

و يجب أن يكون عالماً فيما لم يزل؛ لأنّ تجدّد[4] كونه عالماً يقتضي أن يكون بحدوث علم، و العلم لا يقع إلّا ممّن هو عالم.

و وجوب هذه الصفات له[5] تدلّ على أنّها نفسية. و ادّعاء وجوبها لمعان قديمة تبطل صفات النفس، و لأنّ الاشتراك في القِدَم يوجب التماثل و المشاركة في سائر صفات النفس[6]. و لا يجوز خروجه تعالى عن هذه الصفات؛ لاستنادها[7] إلى النفس.

و يجب كونه تعالى غنيّاً غير محتاج؛ لأنّ الحاجة تقتضي أن يكون ممّا[8] ينتفع و يستضرّ، و تؤدّي إلى كونه جسماً.

و لا يجوز كونه تعالى متّصفاً بصفة[9] الجواهر و الأجسام و الأعراض؛ لقدمه و حدوث هذه أجمع. و لأنّه فاعل الأجسام[10]، و الجسم يتعذر عليه فعل الجسم.

و لا يجوز عليه تعالى الرؤية؛ لأنّه كان يجب مع ارتفاع الموانع و صحّة أبصارنا أن نراه. و لمثل[11] ذلك يعلم[12] أنّه لا يدرك بسائر الحواس[13].

و يجب أن يكون تعالى واحداً لا ثاني له في القدم؛ لأنّ إثبات ثان يؤدّي إلى إثبات ذاتين لا حكم لهما يزيد على حكم الذات الواحدة. و يؤدّي أيضاً إلى تعذّر الفعل على القادر من غير جهة منع معقول. و إذا بطل قديم ثان بطل قول الثنوية[14] و النصارى و المجوس.

---

١. و لا يكون إسناد.
٢. تعلّق.
٣. إلى كونه.
٤. لأنّه إن تجدّد.
٥. – له.
٦. سائر الصفات.
٧. لإسنادها.
٨ – ممّا.
٩. و لا يجوز أن يقال لصفة.
١٠. فاعل للأجسام.
١١. بمثل.
١٢. نعلم.
١٣. الأجسام.
١٤. اليهود.

(باب[١] ما يجب اعتقاده في أبواب العدل كلّها)

و ما يتّصل بها، سوى النبوّة و الإمامة، و سوى ذكر الآجال و الأرزاق و الأسعار؛ فإنّا اعتمدنا تأخيرها.

يجب أن يكون تعالى قادراً على القبيح؛ لأنّه قادر لنفسه و آكد[٢] حالاً منّا[٣] في كوننا قادرين.

و لا يجوز أن يفعل القبيح؛ لعلمه بقبحه و لأنّه غنيّ عنه. و لا يجري القبيح فيما ذكرناه مجرى الحسن، لأنّ الحسن قد يفعله لحسنه لا لحاجة إليه.

و لا يجوز أن يريد تعالى القبيح؛ لأنّه إن[٤] أراده بإرادة محدثة فهي[٥] قبيحة، و هو تعالى لا يفعل شيئاً من القبائح، تعالى عن ذلك[٦]، و إن أراده لنفسه وجب أن يكون تعالى على صفة نقص[٧]، و صفات النقص كلّها عنه منتفية[٨].

و هو تعالى متكلّم، و بالسمع يعلم ذلك. و كلامه فعله؛ لأنّ هذه الإضافة تقتضي الفعلية، كالضرب و سائر الأفعال.

و الأفعال الظاهرة من العباد التابعة لقصودهم و أحوالهم هم المحدثون لها، دونه تعالى؛ لوجوب وقوعها بحسب أحوالهم، و لأنّ أحكامها راجعة إليهم من مدح أو[٩] ذمّ.

و هذان الوجهان معتمدان أيضاً في الأفعال المتولّدة.

و قدرتنا لا تتعلق إلّا بحدوث الأفعال؛ لاتّباع هذا التعلّق[١٠] صحة الحدوث نفياً و إثباتاً.

و هي متعلّقة بالضدين؛ لتمكّن كلّ قادر غير ممنوع من التنقّل[١١] في الجهات.

و هي متقدّمة[١٢] للفعل؛ لأنّها ليست بعلّة و لا موجبة. و إنّما يحتاج إليها ليكون الفعل بها[١٣]

---

١. بيان.

٢. و أحدّ.

٣. – منّا.

٤. إذا.

٥. كانت.

٦. – تعالى عن ذلك.

٧. النقص.

٨. منفيّة.

٩. و.

١٠. التعليق.

١١. النقل.

١٢. مقدّمة.

١٣. – بها.

محدثاً، فإذا وجد استغنى عنها.

و تكليف ما ليس بقادر مِن القبح كتكليف العاجز.

و قد كلّف الله تعالى من تكاملت فيه شروط التكليف من العقلاء.

و وجه حسن التكليف أنّه تعريض لنفع عظيم لا يوصل إليه إلّا به، و التعريض للشيء في حكم إيصاله.

و النفع الذي أشرنا إليه هو الثواب؛ لأنّه لا يحسن الابتداء به و إنّما يحسن مستحقّاً، و لا يستحقّ إلّا بالطاعة[١]، و يحسن تكليف من علم الله تعالى أنّه يكفر؛ لأنّ وجه الحسن ثابت فيه، و هو التعريض للثواب.

و علمه تعالى بأنّه يكفر ليس بوجه قبح[٢]؛ لأنّا يستحسن[٣] أن ندعو إلى الدين في الحالة الواحدة جميع الكفّار لو جمعوا لنا؛ مع العلم بأنّ جميعهم لا يؤمن. و نعرض الطعام على من يغلب في ظنوننا[٤] أنّه لا يأكله، و نرشد إلى الطريق من نظّن أنّه لا يقبل، و يحسن ذلك منّا مع غلبة الظن. و كلّما كان طريق حسنه أو قبحه المنافع و المضارّ قام الظنّ فيه مقام العلم.

و لا بدّ من انقطاع التكليف، و إلّا لانتقض الغرض[٥] من التعريض للثواب.

و الحيّ المكلّف هو هذه الجملة المشاهدة؛ لأنّ الإدراك يقع بكل عضو منها، و يبتدئ الفعل في أطرافها، و يخفّ عليها إذا حمل باليدين ما يثقل، و يتعذّر إذا حمل باليد الواحدة.

و ما يعلم الله تعالى أنّ المكلّف يختار عنده الطاعة أو يكون إلى اختيارها أقرب، و لولاه لم يكن[٦] ذلك يجب أن يفعله؛ لأنّ التكليف يوجب ذلك، قياساً إلى من دعا إلى طعامه و غلب على[٧] ظنّه أنّ من دعاه[٨] لا يحضر إلّا ببعض الأفعال التي لا مشقّة فيها، و هذا هو المسمّى لطفاً.

و لا فرق في الوجوب بين اللطف و التمكين، و قبح منع أحدهما كقبح منع الآخر.

و الأصلح فيما يعود إلى الدنيا غير واجب؛ لأنّه لو وجب لأدّى إلى وجوب ما لا يتناهى، و

---

١. بالطاعات.
٢. قبيح.
٣. نستحسن.
٤. يغلب ظنّنا.
٥. + فيه.
٦. + مِن.
٧. في.
٨ + إليه.

لكان القديم تعالى غير منفكٍّ في حال من الإخلال بالواجب.

و قد يفعل الله تعالى الألم في البالغين و الأطفال و البهائم. و وجه حسن ذلك في الدنيا أنّه[۱] يتضمّن اعتباراً يخرج به من أن يكون عبثاً، أو[۲] عوضاً يخرج به من أن يكون ظلماً. فأمّا المفعول منه في الآخرة فوجه حسن فعله الاستحقاق فقط.

و لا يجوز أن يحسن الألم للعوض فقط؛ لأنّه يؤدّي إلى حسن إيلام الغير بالضرب لا لشيء إلّا لإيصال النفع إليه[۳]، و استيجار[٤] من ينقل الماء من نهر إلى نهر آخر لا لغرض بل للعوض.

و لا اعتبار في حسنه للعوض بالتراضي[٥]؛ لأنّ التراضي إنّما يعتبر فيما يشتبه من المنافع، فأمّا ما لا شبهة في اختيار العقلاء لمثله إذا عرفوه لبلوغه أقصى المبالغ فلا اعتبار فيه بالتراضي.

و لا يجوز أن يفعل الله تعالى الألم لدفع الضرر من غير عوض عليه، كما يفعل أحدنا بغيره. و الوجه فيه أنّ الألم إنّما يحسن لدفع الضرر في الموضع الذي لا يندفع إلّا به، و القديم تعالى قادر على دفع كلّ ضرر عن المكلَّف من غير أن يؤلمه.

و العوض هو النفع المستحقّ العاري من تعظيم و إجلال.

و العوض منقطع؛ لأنّه جار مجرى المثامنة و الأروش[٦]، فلو كان دائماً لكان العلم بدوامه شرطاً في حسنه، فكان لا يحسن من أحدنا تحمّل الألم لعوض منقطع، كما لا يحسن تحمّل ذلك من غير عوض.

و ما فعل من الألم بأمره[۷] تعالى، و العوض على غيره بالتعويض له. نحو من عرّض طفلاً للبرد الشديد فيألم[۸] بذلك، فالعوض هاهنا على المعرِّض للألم، لا على فاعل الألم[۹]، و صار ذلك الألم كأنّه من فعل المعرّض[۱۰].

---

۱. لأنّه.

۲. و.

۳. - إليه.

٤. كاستئجار.

٥. للتراضي.

٦. الأرش.

۷. يأمره.

۸ فتألّم.

۹. لا على الفاعل.

۱۰. المعوض.

و الأولى أن يكون مَن فَعَل الألم على وجه الظلم منّا بغيره[١] في الحال مستحقّاً من العوض المبلغ الذي يستحقّ مثله[٢] عليه. و الوجه في ذلك: أنّه لو لم يكن لذلك مستحقّاً لم يكن الانتصاف منه ممكناً مع وجوب الانتصاف، بخلاف ما قال أبو هاشم؛ فإنّه أجاز إن يمكّن من الظلم و إن لم يكن في الحال مستحقّاً لما يقابله من العوض، بعد أن يكون ممّن لا يخرج من الدنيا إلّا و قد استحقّ ذلك.

و قد كلّف الله تعالى من أكمل عقله النظرَ في طريق معرفته تعالى.

و[٣] هذا الواجب أوّل الواجبات على العاقل، لأنّ جميعها عند التأمّل يجب تأخيره أو يجوز ذلك فيه.

و وجه وجوب هذا النظر وجوب المعرفة التي يؤدّي إليها. و وجه وجوب المعرفة أنّ العلم باستحقاق الثواب و العقاب الذي هو لطف في فعل الواجب العقلي لا يتمّ إلّا بحصول هذه المعرفة، و ما لا يتمّ الواجب إلّا به واجب.

و النظر هو الفكر. و يعلمه أحدنا من نفسه ضرورة.

و إنّما يجب على العاقل هذا النظر إذا خاف الضرر من تركه و إهماله، و إنّما يخاف الضرر بالتخويف من العباد إذا كان ناشئاً بينهم، أو بأن يبتدئ بالفكر[٤] في أمارة الخوف من ترك النظر، أو بأن يخطر الله تعالى بباله ما يدعوه إلى النظر و يخوّفه من الإهمال[٥].

و الأولى في الخاطر أن يكون كلاماً خفيّاً يسمعه و إن لم يميّزه.

و النظر في الدليل على الوجه الذي يدلّ سبب تولّد العلم، لأنّه يحدث بحسبه، فجرى في أنّه مولّد مجرى الضرب و الألم.

و المستحقّ بالأفعال: مدح، و ثواب، و شكر، و ذمّ، و عقاب، و عوض.

فأمّا المدح فهو القول المنبئ عن عظم حال الممدوح.

---

١. لغيرنا.

٢. الذي لم يستحقّ فعله.

٣. ثمّ.

٤. في الفكر.

٥. الاهتمال.

و أمّا الثواب فهو النفع المستحقّ المقارن للتعظيم و الإجلال.

و أمّا الشكر فهو الاعتراف بالنعمة مع ضرب من التعظيم.

و أمّا الذمّ فهو ما أنبأ عن اتّضاع حال المذموم.

و أمّا العقاب فهو الضرر المستحقّ المقارن للاستخفاف و الإهانة.

و أمّا العوض فهو النفع الحسن الخالي من تعظيم و تبجيل.

و يستحقّ المدح بفعل الواجب، و ما له صفة الندب، و بالتحرز من القبيح.

و يستحق الثواب بهذه الوجوه الثلاثة إذا اقترنت بها المشقّة.

و يستحقّ الشكر بالنعم و الإحسان.

فأمّا العبادة فهي ضرب من الشكر و غايته[١]، فلهذا لم نفردها بالذكر.

و أمّا الذمّ فيستحقّ بفعل القبيح، و بأن لا يفعل الواجب.

و أمّا العقاب فيستحقّ بهذين الوجهين معاً بشرط أن يكون أن يكون الفاعل اختار ما استحقّ به ذلك[٢] على ما فيه مصلحته و منفعته.

و إنّما قلنا إنّه يستحقّ الذمّ على الإخلال بالواجب و إنّه جهة في استحقاق الذمّ كالقبيح[٣]؛ لأنّ العقلاء يعلّقون الذمّ بذلك كما يعلّقونه بالقبيح، و لأنّهم يذمّونه إذا علموه غير فاعل للواجب عليه و إن لم يعلموا سواه.

و المطيع منّا يستحقّ بطاعته الثواب مضافاً إلى المدح؛ لأنّه تعالى كلّفه على وجه يشقّ، فلا بدّ من المنفعة. و لا تكون هذه المنفعة من جنس العوض؛ لأنّ العوض يحسن الابتداء بمثله.

و يستحقّ أحدنا بفعل القبيح و الإخلال بالواجب العقاب مضافاً إلى الذمّ؛ لأنّه تعالى أوجب عليه الفعل و جعله شاقّاً، و الإيجاب لا يحسن لمجرد[٤] النفع، فلا بدّ من استحقاق ضرر على تركه.

و لا دليل في العقل على دوام ثواب و لا عقاب[٥]، و إنّما المرجع في ذلك إلى السمع.

---

١. غاية فيه.

٢. للفاعل اختيار ما استحقّ به ذلك.

٣. كالقبح.

٤. بمجرّد.

٥. دوام الثواب و العقاب.

و العقاب يحسن التفضّل بإسقاطه. و يسقط بالعفو؛ لأنّه حقّ الله تعالى، إليه قبضه و استيفاؤه، و يتعلّق باستيفائه ضرر، فأشبه الدين.

و لا تحابط بين الثواب و العقاب، و لا بين الطاعة و المعصية، لفقد التنافي، و ما يجري مجراه.

و قبول التوبة و إسقاط العقاب عندها تفضلٌ من الله تعالى؛ للوجه الذي ذكرناه من فقد التنافي.

و مَن جمع بين طاعة و معصية اجتمع له استحقاق المدح و الثواب بالطاعة، و الذمّ و العقاب بالمعصية، و فُعِل ذلك به على الوجه الذي يمكن.

و عقاب الكفّار مقطوع عليه بالإجماع، و عقاب فسّاق أهل الصلاة غير مقطوع عليه؛ لأنّ العقل يجيز العفو عنهم، و لم يرد سمع قاطع بعقابهم.

و ما يُدّعى من آيات الوعيد و عمومها مقدوح فيه؛ لأنّ[1] العموم لا ينفرد بصيغة خاصّة في اللغة، و لأنّ آيات الوعيد مشروطة بالتائب و من زاد ثوابه عندهم، و من أوجب هذين الشرطين يوجب اشتراط من تفضل الله تعالى بالعفو عنه. و هذه الآيات أيضاً معارضة بعموم آيات أُخر، مثل قوله تعالى: ﴿وَ يغْفِرُ ما دُونَ ذلِك لِمَنْ يشاءُ﴾ (النساء: ٤٨)، ﴿وَ إِنَّ رَبَّك لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلى ظُلْمِهِمْ﴾ (الرعد: ٦)، و ﴿إِنَّ الله يغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً﴾ (الزمر: ٥٣).

و شفاعة النبي صلّى الله عليه و آله و سلّم إنّما هي في إسقاط عقاب العاصي لا في زيادة المنافع؛ لأنّ حقيقة الشفاعة تختصّ بذلك؛ من جهة أنّها لو اشتركت لَكُنّا شافعين في النبي صلّى الله عليه و آله و سلّم إذا سألنا في زيادة درجاته و منازله.

و إذا بطل التحابط فلا بدّ فيمن كان مؤمناً في باطنه من أن يوافي بالإيمان، و إلّا أدّى إلى تعذّر استيفاء حقّه من الثواب.

و يسمّى من جمع بين الإيمان و الفسق بأنّه مؤمن بإيمانه فاسق بفسقه؛ لأنّ الاشتقاق يوجب ذلك، و لو كان لفظ «المؤمن» منتقلاً إلى استحقاق الثواب و التعظيم - كما يُدّعى - لوجب[2] تسميته به؛ لأنّه عندنا يستحقّ الثواب و التعظيم؛ و إن استحقّ العقاب.

و الأمر بالمعروف ينقسم إلى واجب و ندب، فما تعلّق منه بالواجب كان واجباً، و ما تعلق منه

---

١. بأنّ.

٢. يوجب.

بالندب كان ندباً[١].

و النهي عن المنكر كلّه واجب عند الشروط؛ لأنّ المنكر لا ينقسم انقسام المعروف.

و ليس في العقل دليل على وجوب ذلك إلّا إذا كان على سبيل دفع الضرر، و إنّما المرجع في وجوبه إلى السمع.

و شرائط إنكار المنكر: أن يعلمه منكراً، و يجوّز تأثير إنكاره، و يزول الخوف على النفس و ما يجري مجراها، و لا يكون في إنكاره مفسدة.

(باب[٢] ما يجب اعتقاده في النبوّة)

متى علم الله سبحانه أنّ لنا في بعض الأفعال مصالح و ألطافاً، أو فيها ما هو مفسدة في الدين، و العقل لا يدلّ عليها، وجبت بعثة الرسول لتعريفه.

و لا سبيل إلى تصديق الرسول[٣] إلّا بالمعجز.

و صفة المعجز: أن يكون خارقاً للعادة، و مطابقاً لدعوى الرسول و متعلّقاً بها، و أن يكون متعذّراً في جنسه أو صفته المخصوصة على الخلق، و يكون من فعله تعالى أو جارياً مجرى فعله تعالى.

و إذا وقع موقع التصديق فلا بدّ من دلالته على الصدق[٤]، و إلّا كان قبيحاً.

و قد دلّ الله تعالى على صدق رسوله محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم بالقرآن؛ لأنّ ظهوره من جهته معلوم ضرورةً، و تحدّيه العرب و العجم معلوم أيضاً ضرورةً، و ارتفاع معارضته أيضاً بقريب من الضرورة؛ فإنّ ذلك التعذّر معلوم بأدنى نظر؛ لأنّه لو لا التعذّر لعورض، و لو لا أنّ التعذّر خرق العادة توقّف على أنّه لا دلالة في تعذّر معارضته.

فإمّا أن يكون القرآن من فعله تعالى على سبيل التصديق له، فيكون هو العلم المعجز، أو يكون تعالى صرف القوم عن معارضته، فيكون الصرف هو العلم الدالّ على النبوّة، و قد بيّنّا في كتاب الصرفة الصحيح من ذلك و بسطناه.

و كلّ من صدّقه نبيّنا من الأنبياء المتقدّمين فإنّما علينا تصديق نبوّته بخبره، و لو لا ذلك لما

---

١. - و ما تعلق منه بالندب كان ندباً.

٢. فصل في.

٣. تصديقه.

٤. المصدق.

كان إليه طريق للعلم[١].

و نسخ الشرائع جائز في العقول؛ لاتّباع الشريعة للمصلحة التي يجوز تغييرها و تبديلها.

و شرع موسى عليه السلام و غيره من الأنبياء عليهم السلام منسوخ بشريعة نبيّنا صلّى الله عليه و آله و سلّم. و صحّة هذه النبوّة دليلها يكذّب من ادّعى أنّ شرع موسى عليه السلام لا ينسخ.

(باب ما يجب اعتقاده في الإمامة و ما يتّصل به[٢])

الإمامة واجبة في كل زمان؛ لقرب الناس من الصلاح و بُعدهم عن الفساد عند وجود الرؤساء المهيبين.

و واجب في الإمام عصمته؛ لأنّه لو لم يكن كذلك لكانت الحاجة[٣] إليه فيه، و هذا يؤدّي إلى ما لا يتناهى من الرؤساء، و الانتهاء إلى رئيس معصوم.

و واجب فيه أن يكون أفضل من رعيّته و أعلم؛ لقبح تقديم المفضول على الفاضل فيما كان أفضل منه فيه في العقول.

فإذا وجبت عصمته وجب النصّ من الله تعالى عليه، و بطل اختيار الأمّة له[٤]؛ لأنّ العصمة لا طريق للأمّة إلى العلم بمن هو عليها.

فإذا تقرّر وجوب العصمة فالإمام بعد النبي صلّى الله عليه و آله و سلّم بلا فصل أميرُ المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام؛ لإجماع الأمّة على نفي القطع على هذه الصفة في غيره عليه السلام ممّن ادُّعيت الإمامة في تلك الحال له.

و خبر الغدير و خبر غزوة تبوك يدلّان على ما ذكرناه من النصّ عليه.

و إنّما عدل عن المطالبة و المنازعة و أظهر التسليم و الانقياد للتقيّة، و الخوف على النفس، و الإشفاق من الفساد[٥] في الدين لا يتلافاه.

و هذا بعينه سبب دخوله في الشورى، و تحكيم الحكمين، و إقرار كثير من الأحكام التي ذهب

---

١. العلم.

٢. بها.

٣. علّة الحاجة.

٤. اختيار الإمامة.

٥. فساد.

عليه السلام إلى خلافها.

و الإمامة منساقة في أبنائه عليهم السلام من الحسن إلى ابن الحسن المنتظر عليهم السلام.

و الوجه الواضح في ذلك اعتبار العصمة التي لم تثبت فيمن ادُّعيت له الإمامة طول هذه الأزمان إلّا فيمن ذكرناه. و من اتّفق ادعاء العصمة له ممّن تنفى إمامته بين معلوم الموت و قد ادُّعيت حياته و بين من انقرض القول بإمامته و انعقد الإجماع على خلافها.

و غيبة ابن الحسن عليه السلام سببها الخوف على النفس المبيح للغيبة و الاستتار، و ما ضاع من هذا مِن حدٍّ أو تأخّر مِن حكمٍ يبوء بإثمه مَن سبّب الغيبة و أحوج إليها.

و الشرع محفوظ في زمن الغيبة؛ لأنّه لو جرى فيه ما لا يمكن العلم به لفقد أدلّته و انسداد الطريق[١] إليها لوجب ظهور الإمام عليه السلام لبيانه و استدراكه.

و طول الغيبة كقصرها؛ لأنّها متعلقة بزوال الخوف[٢] الذي ربما تقدّم أو تأخّر.

و زيادة عمر الغائب عليه السلام على[٣] المعتاد لا قدح به؛ لأنّ العادة قد تنخرق للأئمة عليهم السلام و الصالحين.

و البغاة على أمير المؤمنين عليه السلام و محاربوه يجرون في عظم[٤] الذنب مجرى محاربي النبي صلّى الله عليه و آله؛ لقوله عليه السلام: «حربك يا علي حربي و سلمك سلمي».

و ليس يمتنع أن تختلف أحوالهم في الغنائم و السبي، و إن اتّفقوا في عظم المعصية، كاختلاف حكم المرتدّ و الحربي مع المعاهَد و الذمّي و إن تساووا في الكفر.

(باب ما يجب اعتقاده في الآجال و الأسعار و الأرزاق)

الأجل هو الوقت، فأجل الموت أو القتل هو الوقت الذي يقع كل واحد منهما فيه.

و ما يجوز أن يعيش إليه المقتول من الأوقات لو لم يقتل لا يسمّى أجلاً؛ لأنّه لم يحدث فيه قتله[٥]. فبالتقدير لا يكون أجلاً، كما أنّه بالتقدير لا يكون الشيء رزقاً و لا ملكاً.

و لو لم يقتل المقتول لجاز أن يعيش إلى وقت آخر؛ لأنّ الله تعالى قادر على إماتته كما هو

---

١. الطرق.

٢. العذر.

٣. عن.

٤. عظيم.

٥. قتل.

قادر على إحيائه، و لا وجه للقطع على موت و لا حياة لو لا القتل.

و أمّا الرزق فهو ما صحّ أن ينتفع به المنتفع و لا يكون لأحد منعه.

و ربما كان ملكاً، و ربما كان ممّا لا يجوز أن يملك؛ لأنّا قد نقول: «الله تعالى قد رزقه[١] داراً و ضيعةً»، كما نقول: «رزقه الله ولداً و صحّةً»، و لأنّ البهائم مرزوقة و إن لم تكن مالكة. و لهذا لم يجز الرزق على الله تعالى؛ لاستحالة الانتفاع فيه.

و على هذا الذي ذكرناه لا يكون الحرام رزقاً؛ لأنّ الله تعالى قد منعه منه و حظر عليه الانتفاع به. و ليس بمنكر أن يأكل رزق غيره كما يأكل ملك غيره.

فأمّا الأسعار فهي تقدير البذل[٢] فيما يباع به الشيء. و ليس السعر هو عين المبذول[٣]، بل هو تقديره.

و الرخص هو انحطاط السعر عمّا كان عليه، و الوقت و البلد واحد. و الغلاء هو زيادة السعر مع الشرطين اللذين ذكرناهما.

و إنّما نضيف الغلاء و الرخص إلى الله تعالى إذا فعل سببها[٤]، و نضيفهما إلى العباد إذا فعلوا أسبابهما. فإن كان سبب[٥] الغلاء لقلّة[٦] الحبوب أو لكثرة[٧] الناس أو تفوّق[٨] شهواتهم للأقوات، أضيف إلى الله تعالى، و بالعكس من ذلك الرخص. و إن كان سبب الغلاء احتكار الظَلَمة للقوت و منع الناس من بيعه و جلبه أو إكراههم على تسعيره، أضيف إلى العباد، و بالعكس من ذلك الرخص.

و هذه جملة كافية فيما قصدناه، و الحمد لله تعالى وحده[٩].

---

١. إنّه قد رزقه الله تعالى.

٢. البدل.

٣. البدل.

٤. سببهما.

٥. فإذا كان.

٦. تقليل.

٧. تكثير.

٨. بقوّة.

٩. - و الحمد لله تعالى وحده.

تمهيد الأصول

(في علم الكلام)

لأبي جعفر محمد بن حسن بن علي بن حسن الطوسي رحمه الله
(ت ٤٦٠ هـ)

الجزء الأول

بسم الله الرحمن الرحيم[1]

الحمدلله- كما هو أهله و مستحقّه- و صلّى الله على خيرته من خلقه محمّد خاتم أنبيائه و صفوته من خليقته و على الطيّبين الطاهرين من أهل بيته و سلّم تسليماً.

سألتم- أيّدكم الله- إملاء شرح ما يتعلّق بالأصول من «جُمَل العلم و العمل»، و بيان أدلّته و إيضاح براهينه، و الإفصاح عن حججه، و قلتم: إنّ هذا المختصر قد اشتمل على جميع أصول الدين، غير أنّه من الإيجاز إلى حدٍّ لا ينتفع به إلّا المبرّز في علم هذا الشأن، و أنّ المبتدي به لا ينتفع به كثير النفع إلّا بعد بيان أوضاعه، و الكشف عن أغراضه؛ لأنّ صاحبه- قدّس الله روحه و نوّر ضريحه- إنّما قصد بعمله أن يكون تذكرةً للمنتهي، و به لقّبه، و عوّل في فهم أغراضه على الرجوع إلى «الذخيرة» أو «الملخَّص»؛ فإنّهما شافيان في هذا الباب.

و أنا مجيبكم إلى ما سألتم، مستعيناً بالله و متوكّلاً عليه، و أجعل كلّ فصل منه قائماً بنفسه، و أذكر الدليل الذي أعتمده، ثمّ أشرحه شرحاً يفهم به غرضه، و لا أطنب في بيانه فيملّه المبتدي. و أذكر من الأسئلة على كلّ دليل ما لا بدّ منه، و أقوى ما يذكر فيه. فإنّي إن‌شاءالله فيما بعد أستأنف شرحاً مستوفى لهذا الشرح أو «الذخيرة»؛ فإنّ «الذخيرة» أيضاً محتاجة إلى الشرح، و خاصّةً النصف الأوّل منه. و أذكر هناك الأدلّة المعتمدة و المعترضة، و قويَّ شُبَه المخالفين في كلّ فصل.

و أسأله تعالى أن يعين على عمل هذين الكتابين؛ فإنّهما إذا خرجا إلى الوجود لم يبق ورائهما شيء يذكر إلّا ما لا فائدة في ذكره؛ لوَهيِه و ضعفه، أو فيما ذكر يكون دليل عليه، أو تنبيه عليه. و من الله تعالى أستمدّ المعونة و التوفيق، و هو حسبي و نعم الوكيل.

و اعلم أنّه بدأ في هذا الكتاب بالكلام في حدوث الأجسام، دون ذكر أوّل ما يجب على المكلّف من النظر، حسب ما ذكره في «الذخيرة» و «الملخّص»، لعلّة صحيحة؛ لأنّ الكلام في أنّ النظر واجب و أنّ الله تعالى أوجب عليه معرفته، فرعٌ على العلم بكونه مكلّفاً، و هو لا يمكنه أن يعرف أنّه مكلّف إلّا بعد معرفة الله تعالى و توحيده و عدله، و أنّه إذا جعله على صفات مخصوصة

---

۱. هامش أ و ب: اللّهم يسّر عليّ.

فلا بدّ أن يكلّفه، و إلّا كان قبيحاً، و أنّه إذا كلّفه فلا بدّ من أن يكون قد أوجب عليه النظر في طريق معرفته، و أنّه أوّل واجب أوجبه عليه، و هذا يتأخّر على ما ترى. و إنّما ذكر الشيوخ في أوّل المختصرات ذلك تأنيساً للمبتدي، و حثّاً له على النظر، لكَي إذا نظر و عرف صحّة ذلك فيما بعد، بان له أنّ الأمر على ما قيل.

و أنا أذكر فصلاً مختصراً في أوّل الكتاب، على ما جرت به العادة، و على ما ذكره في «الذخيرة» و «الملخّص». و أذكر قبل الشروع في أنّ النظر أوّل واجبٍ بيانَ حقيقة الواجب، و الفرق بينه و بين غيره من أقسام الأفعال، ثمّ أُبيّن أنّ النظر واجب، و أُبيّن بعده أنّه أوّل واجب؛ لأنّ الكلام فى أنّه أول واجب فرعٌ على العلم بأنّه واجب. و أذكر من ذلك جُمَلاً ينتفع بها، و أترك استيفائه إلى انتهائنا إلى الكلام في المعارف إن‌شاءالله، و الله الموفّق لما يقرّب منه برحمته.

فصل: في حقيقة الواجب، وأوّل ما يجب على المكلّف منه

الواجب على ضـــربين: فعل و أن لا يُفعل. فالواجب من الأفعال هو كلّ فعل متى لم يفعله العالم به أو المتمكّن منه استحقّ الذمّ على بعض الوجوه.

و إنّمـا قلنـا: على بعض الوجوه؛ لأنّ في الواجبات ما يقوم غيره مقامه، و فيها ما لا يقوم فعل الغير مقامه، على ما نبيّنه في باب العدل، فلو أطلقنا ذلك لانتقض[1] بذلك.

و لم نقل هذا لأنّ فيها ما يقع صـــغيراً فلا يســـتحقّ على الإخلال به ذمّاً؛ لانّا لا نقول بالإحباط و التكفير، على ما سيجيء الكلام فيه إن‌شاءالله.

و أمّا ما يجب أن لا يُفعل، فهو القبيح؛ لأنّه يجب على المكلّف أن لا يفعل شيئاً من القبائح.

و حـدّ القبيح: كـلّ فعـل يســـتحقّ فاعله- إذا كان عالماً بقبحه، أو متمكّناً من العلم بقبحه- الذمَّ على بعض الوجوه.

و إنّمـا تحرّزنـا بذلك من فعل المُلجأ؛ لأنّ من أُلجئ إلى فعل القبيح لا يســـتحقّ ذمّاً، و إن كان عالماً بقبحه.

و لم نتحرّز بـذلـك من الصـــغائر التي تقع مكفّرة؛ لأنّ الإحباط و التكفير عندنا باطلان، على ما مضى.

[لا طريق إلى معرفة الله تعالى إلّا النظر]

فـإذا ثبـت ذلـك فـالنظر في طريق معرفة الله تعالى واجب؛ لأنّه لا طريق إلى معرفة الله تعالى إلّا النظر، و قد ثبت أنّ معرفة الله تعالى واجبة.

---

١. ب: ينقض.

و إنّما قلنا: إنّه لا طريق سـواه؛ لأنّه لا يخلو إمّا أن يكون معلوماً ضرورةً، أو بالاستدلال. فإن كان ضرورةً، فلا يخلو أن يكون إمّا ضرورةً عن طريق، و إمّا أن لا يكون ضرورة عن طريق.

و لا يجوز أن يكون معرفته ضـروريّةً لا عن طريق؛ لأنّ ما ذلك حكمه فهو من كمال العقل، لا يختلف العقلاء فيه، و معرفة الله تعالى فيها خلاف.

و لا يجوز أن تكون ضـــرورةً عن طريق؛ لأنّ الطريق لا يخلو إمّـا أن يكون إدراكـاً أو خبراً، و القـديم تعالى ليس بمدرَك- على ما سـنبيّنه- فلا يجوز أن يكون معلوماً من هذا الوجه. و إن كان حاصـلاً عن خبر فالخبر الذي يحصـل عنده العلم الضـروريّ هو ما يسـتند إلى الإدراك؛ لأنّ ما لا يستند إليه لا يحصل عنده العلم الضروري، و قد بيّنّا أنّه ليس بمدرَك.

فأمّا السـمع، فلا يجوز أن يكون طريقاً إلى معرفته؛ لأنّ معرفة السمع مبنيّة على معرفة الله تعالى و توحيده و عدله، فكيف يُعلم الأصل بالفرع؟!

و لا يجوز أن تكون معرفتـه بـالتقليـد؛ لأنّ التقليـد قبيح؛ من حيـث إنّ المقلّـد لا يأمن أن يكون مُقـدماً على اعتقادٍ يكون جهلاً، و ذلك قبيح. و لأنّه ليس تقليد المحقّ بأولى من تقليد المبطل؛ لأنّه قبل النظر لا يعلم المحقّ منهما من المبطل، و كلّ ذلك باطل.

فـإذا ثبـت أنّ النظر في طريق معرفـة الله تعـالى واجـب فهو أوّل فعـلٍ واجـب على المكلّف، لا يخلو مع كمال عقله منه.

و إنّمـا قلنـا: أوّل؛ لئلّا يلزم عليـه ما تقدّمه أو قارنه. فأمّا ما تقدّمه فلا يمكن؛ لأنّ قبل كمال العقل لا يجب عليه شـيء، و ما يجب بعد كمال العقل قد يخلو العاقل منه؛ لأنّه إمّا أن يكون شكراً للنعمة، أو قضـــاءً للـدّين، أو ردّاً للوديعـة، و قـد يخلو من جميع ذلك كثير من المكلّفين؛ لأنّه قد يخلو من نعمة كلّ منعم، فلا يجب عليه الشكر.

فأمّا نعم الله تعالى، و إن لم يخل منها، فإنّما يجب عليه أن يشـكره إذا عرفه و عرف أنّه قصـد به وجه الإحسان، و ذلك لا يعلم إلّا بعد معرفة توحيده و عدله.

و أمّا نعم الوالدين، فقد يخلو أيضـاً من ذلك، مثل آدم عليه السـلام و الملائكة. على أنّ نفس الولادة لا يسـتحقّ بها الشـكر، و إنّما يسـتحقّ بالتربية التي يقصـد بها وجه الإحسـان، و قد يخلو من ذلك.

و قد يخلو من قضاء الدين و ردّ الوديعة كثير من الناس، و من لا يخلو من الوديعة فإنّما يجب عليه ردّ ما أودع، و هو كامل العقل، ثمّ يطالب في الثاني، فيجب عليه الردّ في الثالث، و النظر يجب عليه في الثاني.

فأمّا الامتناع من القبائح العقلية، فإنّه و إن كان واجباً عليه، فقد تحرّزنا من ذلك بقولنا: أوّل فعل؛ لأنّ ذلك ليس بفعل، و إنّما طريقه أن لا يُفعل.

و أمّا الواجبات الشرعيّة، فإنّما يجب عليه إذا عرف الله تعالى أوّلاً، ثمّ عرف السمع، و ذلك يتأخر عن أوّل حال التكليف.

و قد تحرّز في «الذخيرة» من إرادة النظر بقوله: «أوّل فعل مقصود»[1]؛ لأنّ الإرادة ليست مقصودةً، و النظر مقصود، فلا يلزم على ذلك.

و ذكر رحمه الله في كثير من تدرّسه[2] أنّه لا يحتاج إلى ذلك، و هو الأقوى عندي؛ لأنّ العالم بما يفعله إذا فعله لغرض يخصّه- و كان مُخَلّى بينه و بين الإرادة- فلا بدّ من أن يكون مريداً، فلا تتناول هذه الإرادة- و الحال ما وصفناه- التكليف.

و أمّا الخوف الذي يقف وجوب النظر عليه، فالإنسان ملجأ إليه، فهو خارج عن التكليف، فلا يحتاج أن يتحرّز[3] منه.

فإن قيل: العلم بأنّ النظر المعيّن، هو الواجب من فعل العبد؛ لأنّ من المعلوم ضرورةً أنّ كلّ نظر يخاف من تركه و يرجى زوال الخوف بحصوله هو الواجب، سواء كان دينيّاً أو دنياويّاً- على الصحيح من المذهب- فهلّا قلتم إنّه أوّل واجب؟[4]

قلنا: الأمر على ذلك، غير أنّ الإنسان ملجأ إلى فعله، فهو غير داخل تحت التكليف، فلا نحتاج إلى التحرّز من ذلك.

---

١. لم يوجد هذا في النسخة التي بأيدينا من كتاب «الذخيرة».

٢. م (ج١، ص ٢٧٠): كثيراً ما كان يقول في تدريسه.

٣. ب: نتحرز.

٤. م (ج١، ص ٢٦٩): فإن قيل: لِمَ لا يجوز أن يكون العلم بوجوب النظر المعيّن، أو الارادة له، أو الخوف الذي يبتني عليه وجوبه أوّل فعل يجب على المكلّف؟

[الدليل على وجوب معرفة الله]

فإن قيل: ما الدليل على أنّ معرفة الله تعالى واجبة؟

قلنا: الدليل على ذلك أنّ العاقل متى علم استحقاق العقاب على فعل القبيح زائداً على استحقاق الذمّ، و كذلك على الإخلال بالواجب، كان ذلك داعياً له إلى فعل الواجب و الامتناع من القبيح، و كذلك إذا علم استحقاق الثواب على فعل الطاعات زائداً على استحقاق المدح، كان ذلك داعياً له إلى فعل الطاعات، و العلم بالثواب و العقاب لا يتمّ إلّا بعد معرفة الله تعالى، فلا بدّ من معرفته؛ لوجوب ما لا يتمّ اللطف إلّا به.

و لا تقوم المعرفة الضروريّة مقام المكتسبة؛ لأنّها لو قامت مقامها لوجب فعلها في جميع المكلّفين، و في علمنا بأنّها لم يفعل فينا دليلٌ على أنّها إذا كانت ضروريّةً لا تكون لطفاً.[1] و كان يجب فعلها في الكفّار خاصّة؛ للعلم بأنّ الكسبيّة لم تحصل لهم،[2] فمن ادّعى أنّها حاصلة لهم فهو مكابر؛ لعلمنا ضرورةً بأنّ كثيراً من الكفّار يموتون على كفرهم، فلا وجه لادّعاء ذلك.

و قد أجاب بعضهم عن ذلك بأنّ الكسبيّة آكد في كونها لطفاً، و اللطف يجب على آكد الوجوه. و إنّما قلنا ذلك؛ لأنّ من تكلّف بناء دارٍ ليسكنها، أو سفراً بعيداً للتعلّم، كان أقرب إلى سكنى تلك الدار و إلى التعلّم ممّن وُهبت له الدار أو قصده العلماء، فعلم بذلك أنّ الكسبيّة آكد في باب كونها لطفاً.

فإن قيل: متى يجب على العاقل النظر؟

قلنا: إذا خاف من تركه الضرر، و أمّل زوال ما يخافه بالنظر. فإذا اجتمع الأمران وجب النظر، و إن لم يحصلا أو لم يحصل أحدهما، لا يجب النظر.

فإن قيل: متى يحصل الخوف؟

قيل: يمكن حصوله عند أمور ثلاثة؛ أحدها أن يكون فاشياً بين العقلاء، يسمع اختلافهم و تخويف بعضهم بعضاً، و ادّعاء كلّ قوم منهم أنّ الحقّ معهم و في جنبتهم و أنّ من خالفهم مبطل

---

١. ق (ص ١٦٧): كان يجب أن يفعل فينا، و نحن نعلم من أنفسنا أنّا لسنا مضطرين إلى معرفة الله، فبطل أن تكون الضرورية لطفاً.

٢. ق (ص ١٦٧): لأنّها لو قامت مقامها لفعلها في الكافر، و نحن نعلم أنّ كثيراً من الكفار يموت على كفره، فعلم أنّ الضرورية ليست لطفاً.

هالك، فإذا سمع ذلك و رجع إلى نفسه و أنصف و ترك حبّ النُشُوء و التقليد و ما ألفه، فلا بدّ من أن يخاف، و يجوّز أن يكون الحقّ في واحد من الأقوال، و الشبهة هاهنا لا تدخل على أحد.

و يمكن أن يتنبّه من قبل نفسه، بأن يجد نفسه متصرّفةً منتقلةً من حال إلى حال، و يرى آثار النعمة عليه[1] لائحةً، و قد عرف ضرورةً أنّ شكر النعمة واجب، فلا يأمن أن يكون له صانعٌ صنعه و أخرجه من العدم إلى الوجود، و أنعم عليه بضروب الأنعام، و أراد منه معرفته، و متى لم يعرفه استحقّ العقاب من جهته، فحينئذ يخاف من تركه النظر.

و يجوز أن تكون هذه صورة من خُلِق وحده، منفرداً من جميع الخلق. فإن فرضنا خلقه منفرداً، و أنّه لا يُنبَّه مِن قبل نفسه، فلا بدّ أن ينبّهه الله تعالى على ذلك، بأن يُخطِر بباله كلاماً يسمعه، يتضمّن جهة الخوف و أماراته. و الخاطر يجوز أن يكون كلاماً، و يجوز أن يكون ما يقوم مقامه في التخويف، على ما سنبيّنه في باب المعارف إن‌شاءالله.

فإذا ثبت ذلك، فالواجب أن ننظر فيما يختصّ القديم تعالى بالقدرة عليه؛ لأنّ ما يقدر عليه غيره لا يمكن أن يستدلّ به عليه تعالى.

و الذي يختصّ بالقدرة عليه، الأجسام و الأعراض المخصوصة، و إنّما عدل المتكلّمون إلى الكلام في حدوث الأجسام دون الأعراض المخصوصة؛ لأمرين:

أحدهما: أنّ الأجسام معلوم ضرورةً وجودها، و إنّما نحتاج أن نتكلّم في حدوثها، و الأعراض المخصوصة نحتاج أن نتكلّم أوّلاً في إثباتها ثمّ في حدوثها، فنستريح[2] في الأوّل درجةً.

و الثاني: أنّه إذا علم حدوث الأجسام علم أنّه تعالى لا يشبهها؛ لأنّه لو أشبهها لكان محدَثاً أو الأجسام قديمةً، و ليس كذلك إذا أثبته بطريقة حدوث الأعراض المخصوصة؛ لأنّه عند ذلك يجوز أن تكون الأجسام قديمةً، فلا يعلم أنّه لا يشبهها إلّا بعد أن يستأنف طريقة حدوث الأجسام، و ذلك يطول.

فلذلك كان الكلام في حدوث الأجسام أولى، و إن كان متى سلك إثبات أعراض مخصوصة

---

١. ب: - عليه.

٢. ج: فتريح. ب: فتزيح.

و حدوثها و أنّه لا يقدر عليها غير القديم تعالى، كان أيضـــاً طريقاً صــحيحاً، لكنّ الأوّل أقرب، لما بيّنّاه.

و أنا أبدأ بما بدأ به من الكلام في حدوث الأجســام، ثمّ بما بعده من الفصــول فصــلاً فصــلاً، إن‌شاءالله تعالى.

فصل: في حدوث الأجسام

قال رحمه الله: الأجسام محدثة؛ لأنّها لم تسبق الحوادث، فلها حكمها في الحدوث.

اعلم أنّ قولنا في الشيء: إنّه محدث، معناه أنّه موجود، و كان معدوماً فيما لم يزل. و قولنا: قديم- في عرف المتكلّمين- هو الموجود في الأزل.

و لا يصحّ العلم بحدوث الشيء إلّا بمجموع علمين، أحدهما: أنّه موجود، و الثاني: أنّه كان معدوماً فيما لم يزل. و العلم بوجوده حاصل، و إنّما المعدوم هو العلم بأنّه كان معدوماً في الأزل، و هو الذي يحتاج إلى الدلالة عليه، و لا يمكن معرفة حدوث الذات بعلم واحد البتّة.

و ليس لأحد أن يقول: إنّ العلم بتجدّد وجود الذات يكفي في العلم بحدوثها.

و ذلك؛ أنّه لا ينفكّ العلم بتجدّد وجود الذات من العلم بأنّها كانت معدومةً قبل؛ لأنّه ليس هو العلم بمجرّد وجودها؛ لأنّ الموجود ينقسم إلى موجود متجدّد و غير متجدّد، فلا بدّ أن يراد بذلك أنّه تجدّد و كان معدوماً قبله.

و أيضاً: فلو فرضنا وجوده في الأزل ثمّ عدمَه ثمّ تجدّدَ وجوده فيما بعد، لَعَلمه متجدّد الوجود، و إن جوّز كونه قديماً، فعلم أنّه لا بدّ من أن يعلم كونه معدوماً فيما لم يزل ثمّ وجوده، ليصحّ له العلم بحدوثه.

فإذا ثبت ذلك، فالجملة التي ذكرها تحتاج إلى بيان أربعة أشياء، أحدها: إثبات معان غير الأجسام، و الثاني: حدوث تلك المعاني، و الثالث: أنّ الجسم لا ينفكّ منها، و الرابع: أنّ ما لم يسبق المحدَث فهو محدَث مثله.

و يجب أن يكون الكلام في إثبات المعاني هو أوّل الفصول، و الكلام في أنّ ما لم يسبق المحدَث محدَثٌ آخر الفصول، و الفصلان الآخران أنت مخيّر فيهما، أيّهما قدّمتَ أو أخّرتَ كان ذلك جائزاً.

و إنّما قلنا ذلك؛ لأنّ الكلام في صفات الشيء فرعٌ على إثبات ذاته. ألا ترى أنّه لا يمكن أن

يعلم أنّ زيداً طويل أو قصـــير إلّا بعد أن يعلم ذاته، فكذلك لا يمكن معرفة حدوث الذات إلّا بعد ثبوت الـذات. فلأجـل ذلك قدّمنا الكلام في إثبات المعاني. و إنّما أخّرنا أنّ ما لم يســبق المحدثَ محـدثٌ مثلـه؛ لأنّه يتضــمّن الفصــول الثلاثة، فلا بدّ من تقدّمها عليه. و أمّا الفصــلان الآخران فلا ترجيح لأحدهما على صـاحبه. ألا ترى أنّك لو أثبتَّ حدوث المعاني ثمّ أثبتَّ أنّ الجسم لا ينفكّ منها، أو أثبتّ أنّ الجســم لا ينفكّ منها ثمّ أثبتَّ حدوثها، كانا في المعنى ســواء، فلأجل ذلك لم يكن أحدهما بالتقديم أولى من صاحبه.

فصل: في الكلام في إثبات المعاني

يبتني هذا الفصل على أربعة أشياء، أحدها: تجدّد الصفات على الأجسام، و ثانيها: أنّ تجدّدها كان مع جواز أن لا يتجدّد، و ثالثها: أنّ أحوال الجسم و شروطه- على ما كانت عليه- لم تتغيّر، و رابعها: أنّ ما ذلك حكمه لا بدّ له من أمر مّا.

[تجدّد الصفات على الجسم]

فأمّا العلم بتجدّد الصفات على الجسم، فحاصل ضرورةً؛ لأنّا نعلم أنّ الجسم يكون في جهةٍ، ثمّ ينتقل منها إلى غيرها من الجهات، فيحصل لنا علمٌ بما لم يكن حاصلاً به، فلا يخلو أن يكون هذا العلم هو علماً بمجرّد الجسم، أو علماً بمعنىً فيه، أو علماً بصفة له.

و لا يجوز أن يكون علماً بمجرّد الجسم؛ لأنّ الجسم كان معلوماً لنا قبل هذا، و لم نعلم ما علمناه الآن.

و لا يجوز أن يكون علماً بمعنىً أوجب كونه كائناً؛ لأنّه لو كان كذلك لوجب أن يكون كلّ من عرفه كائناً أن يعرف ذلك المعنى، و معلوم خلاف ذلك؛ لأنّ نفاة الأعراض يعلمون تجدّد كونه كائناً، و إن لم يعلموا ما أوجب ذلك، لا على جملةٍ و لا على تفصيلٍ، فلم يبق بعد ذلك إلّا أنّه علم بصفة له، و هو الذي أردناه.

[جواز أن لا تتجدّد الصفات]

و أمّا الذي يدلّ على أنّ هذه الصفة تجدّدت مع جواز أن لا تتجدّد، أنّها لو كانت واجبةً لاستغنت الأجسام عن ناقلٍ؛ لوجوب انتقالها، كما أنّ عدم الصوت يستغني عن مُعدمٍ لوجوبه، و كذلك وجود القديم فيما لم يزل يستغني عن موجدٍ لوجوبه، و قد علمنا ضرورةً أنّ الجسم لو بقي الدهر لما انتقل بنفسه.

و كان أيضاً يبطل أحكام القادرين؛ لأنّه كان لا يمتنع أن يقصد أقدر القادرين إلى تحريك

ريشة، فيتعذّر عليه؛ لوجوبها بحيث هي، أو يقصد أضعفهم إلى تحريك الجبال، فيتأتّى منه ذلك؛ لوجوب انتقال الجبال، و ذلك فاسد بالاتّفاق.

[عدم تغيّر أحوال الجسم و شروطه على ما كانت عليه]

و أمّا الفصل الثالث، و هو أنّ أحوال الجسم و شروطه على ما كانت عليه، فهو إن كان صفة يشار إليها للجسم من طول و قصر و تربيع و تدوير و لون و غير ذلك، يكون على ما كان عليه لم يتغيّر شيء منه.

و إنّما قلنا: إنّه لا بدّ من أمر، و هو الفصل الرابع؛ لأنّه لو لم يكن هناك أمر لم يكن بأن ينتقل أولى من أن لا ينتقل، و لا بأن ينتقل إلى بعض الجهات أولى من أن ينتقل إلى غيرها من الجهات، فعلم بذلك أنّه لا بدّ من أمر. و لأنّه قبل أن ينتقل كان يجوز أن يبقى مكانه، أو ينتقل إلى غير هذه الجهة، فلمّا حصل في بعضها كان كونه فيها واجباً في هذه الحال، و استحال كونه في الجهة الأولى و في غيرها من الجهات.

و لا يجوز أن تكون أمورٌ جائزةٌ كلُّها يصير بعضها واجباً و بعضها مستحيلاً إلّا لأمر مّا؛ لأنّه لو لم يكن أمر كانت الأُمور على ما كانت عليه من قبل.

فإذا ثبت أنّه لا بدّ من أمرٍ، فلا يخلو ذلك الأمر من أن يكون راجعاً إلى الجسم أو إلى غيره. و ما يرجع إليه نفسه فلا يخلو أن يكون نفسه أو وجوده أو حدوثه أو عدمه.

و عدمه يحيل كونه في جهة، فلا يجوز أن يكون الموجب لذلك.

و لا يجوز أن يكون الموجب لذلك نفسه أو وجوده أو حدوثه؛ لأنّه قد كان حاصلاً و هو في الجهة الأولى، و يكون حاصلاً أيضاً إذا انتقل إلى غيرها من الجهات، فلا يجوز أن تكون هي المخصّصة بهذه الجهة.

و ما يرجع إلى غيره فلا يخلو أن يكون عدم معنىً، أو وجود معنىً، أو الفاعل. و لا يجوز أن يكون المؤثّر في حصوله في هذه الجهة عدم معنىً؛ لأنّ عدم المعنى لا اختصاص له بجسمٍ دون جسم، و لا بجهةٍ دون جهة، سواء قيل إنّه عدم معنىً بالإطلاق، أو عدم معنىً عنه مقيّد في أنّه لا اختصاص له.

و لا يجوز أن يكون قد انتقل إلى هذه الجهة بالفاعل؛ لأنّه إن أريد أنّه بالفاعل بمعنى أنّه فعل

فيه معنى صار به منتقلاً، كان وفاقاً، و إن أريد أنّه جعله كائناً من غير أن فعل معنى، فذلك باطل من وجوهٍ:

أحدها: أنّ ما يتعلّق بالفاعل لا يجوز أن يكون إلّا الحدوث أو ما يتبع الحدوث، من الحسن و القبح و الأمر و النهي. و الجسم يتجدّد كونه كائناً في حال بقائه، فلا يجوز أن يكون كذلك بالفاعل.

و ثانيها: أنّ ما يتعلّق بالفاعل يجب أن يكون القادر عليه قادراً على إحداث ذاته. ألا ترى أنّ من قدر على أن يجعل كلامه أمراً أو خبراً كان قادراً على إحداثه، و لمّا لم يقدر على إحداث كلام غيره لا يقدر على أن يجعله أمراً أو خبراً؟ فعلمنا أنّ العلّة في قدرته على ذلك قدرته على إحداثه، فلو كان كونه كائناً متعلّقاً بالفاعل لوجب أن يكون الفاعل لذلك قادراً على إحداثه، و قد علمنا خلاف ذلك.

و ثالثها: أنّه لو كان كذلك بالفاعل لكان القادر على جعله كائناً قادراً على كونه أسود و أبيض و حيّاً و قادراً؛ لأنّ من قدر على أن يجعل ذاتاً على صفةٍ قدر على أن يجعلها على جميع صفاتها التي تكون بالفاعل، و قد علمنا أنّ الواحد منّا يقدر على أن يجعل الجسم كائناً، و إن لم يقدر على جعله على شيء من صفاته الأُخَر. فعلم بذلك بطلان كونه كائناً بالفاعل.

فإن قيل: قد بنيتم هذه الأدلّة كلّها على حدوث الصوت، و من يسلم لكم أنّ الصوت معنىً غير الجسم و أنّه محدث؟

قلنا: الصوت مُدرَك معلوم ضرورةً، فمن دفعه كان مكابراً. فإذا ثبت فلا يخلو أن يكون جسماً أو صفةً للجسم. و لو كان جسماً لوجب أن تكون الأجسام كلّها مسموعة؛ لأنّها متماثلةٌ، و كان يصحّ عليه البقاء، كما يصحّ على الجسم، و قد علمنا خلافه.

و إن كان صفةً للجسم فلا يخلو أن تكون نفسيّةً أو معنويّةً. فلو كانت نفسيّةً لوجب أن تكون الأجسام مسموعةً كلّها؛ لأنّ الإدراك يتعلّق بأخصّ صفة الذات، و الاشتراك فيها يوجب التماثل. و إن كانت صفةً معنويّةً فقد ثبت أنّ هاهنا معنىً، و هو الذي أردناه.

و أيضاً: فلو كان الجسم كائناً بالفاعل لما صحّ فيه التزايد؛ لأنّ ما يتعلّق بالفاعل لا يصحّ فيه ذلك كالحدوث، و كونه كائناً يصحّ فيه التزايد. ألا ترى أنّ القويّ يمنع الضعيف من تحريك

جســم من حيث هو إلى غيرها من الجهات؟ فإذا بطل أن يكون كذلك بالفاعل، لم يبق بعد ذلك من الأقسام إلّا كونه كائناً بمعنىً، و هو الذي قصدناه.

فصل: في حدوث هذه المعاني

الـذي يـدلّ على حـدوث هذه المعاني جواز العدم عليها كلّها، فلو كانت قديمةً لما جاز عدمها؛ لأنّ القـديم لا يجوز عـدمـه، و إذا لم تكن قـديمةً وجب أن تكون محدثةً؛ إذ الموجود لا يخلو إمّا أن يكون قديماً أو محدثاً؛ لأنّه لا واسطة بينهما.

[جواز العدم على المعاني]

و الـذي يـدلّ على جواز العـدم عليهـا هو أنّ الجســم إذا كـان في جهـة ثمّ نقلناه إلى غيرها من الجهـات، لا يخلو المعنى الـذي كان فيه أوّلاً من أن يكون موجوداً فيه- كما كان- أو انتقل عنه، أو عدم.

و لا يجوز أن يكون فيه على ما كان؛ لأنّه كان يوجب كون الجسـم في مكانين في حالة واحدة، و هـذا محـال؛ لأنّـه إذا كـان المعنى الأوّل أوجـب كونـه في الجهـة الأولى، و المعنى الثاني أوجب كونه في الجهة الثانية، فإذا اجتمعا فيه أوجبا كونه في الجهتين معاً، و هذا محال.

و ليس لأحـد أن يقول: إنّ المعنى الأوّل موجود فيه، لكنه كَمُنَ فيه، فلم يظهر حكمه، و المعنى الثاني ظهر، فظهر حكمه.

و ذلـك؛ أنّ المعقول من الكمون و الظهور هو اســتتار الشــيء بغيره و ظهوره. فإن أريد ذلك فذلك من صــفات الأجســام، فلا يجوز على الأعراض، و إن أريد بذلك أنّه موجود فيه لكنّه بطل حكمـه، فلا يجوز؛ لأنّ الطريق إلى إثبـات المعـاني ظهور أحكـامهـا، فلا يجوز أن يكون المعنى موجوداً و الحكم مرتفعاً؛ لأنّه لا ينفصــل وجودها من عدمها، و متى لم نراع هذا الأصــل أدّى إلى الجهـالات، و لزم تجويز أن يكون في قلوب الأموات علومٌ و إراداتٌ، و إن لم يكونوا بها عالمين و لا مريدين لما قالوه، و ذلك فاسد بالاتّفاق.

و متى قيـل: إنّ الحـادث أولى بظهور حكمـه من البـاقي، كما تقولون إنّ الطارئ أولى بالوجود من الباقي.

قيـل لهم: إنّمـا قلنـا ذلك من حيث إنّ حدوث الطارئ إنّما كان أولى من بقاء الباقي؛ لأنّه متعلّق بقـادر و بدواعيه، و ما هذا حكمه يجب حصــوله. و ليس كذلك الباقي؛ لأنّه لا يجب بقائه، ففارَقَ مـا قـالوه؛ من حيـث إنّ الحـادث و البـاقي جميعـاً يوجبان كونه كائناً، فلا يكون أحدهما بالإيجاب أولى من صاحبه، فبان الفصل بينهما.

و لا يجوز أن يكون المعنى الأوّل انتقـل عنه؛ لأنّه لا يخلو أن ينتقل عنه مع جواز أن لا ينتقل أو يجـب انتقـالـه. فـإن كـان الأوّل، احتـاج إلى معنىً بـه ينتقـل كالجســم، و الكلام في ذلك المعنى كـالكلام فيـه، فيؤدّي إلى مـا لا يتنـاهى من المعـاني، و ذلك محال. أو ينتهي إلى معنىً يعدم و هو المطلوب.

و إن كان يجب انتقاله، أدّى ذلك إلى وجوب انتقال الجسـم، بل الأجسـام كلّها؛ لأنّه إذا وجب أن ينتقل عن جسـمٍ وجب أن ينتقل ذلك الجســم، و إذا انتقل عنه إلى غيره من الأجســام وجب أيضــاً انتقال ذلك الجســم، و يوجب انتقال ما فيه من المعاني إلى جســم آخر، إلى أن يؤدّي إلى انتقـال جميع الأجســام، و ذلـك معلوم خلافـه، فلم يبق بعـد ذلك إلّا أنّ المعنى الذي كان فيه قد عُدم.

[القديم لا يجوز عدمه]

و الـذي يـدلّ على أنّ القديم لا يجوز عدمه هو أنّه قد ثبت أنّه قديم لنفســه، أو لما هو عليه في نفسه، فأيّهما ثبت وجب أن لا يخرج عنه.

و إنّمـا قلنـا إنّـه قديم لنفســه؛ لأنّه لا يمكن أن يكون قديماً بالفاعل؛ لوجوب تقدّم الفاعل على فعلـه، و ذلك غير ممكن في القديم. و لا أن يكون كذلك لمعنىً محدث؛ لأنّ المعاني المحدثة لا توجـب أحكامها فيما لم يزل. و إن كان قديماً لمعنىً قديم ثبت أيضــاً ما قلناه؛ لأنّه كان يوجب أن يكون ذلـك المعنى قـديمـاً بمعنىً آخر قـديم، فيؤدّي إلى إثبـات معان قديمةٍ لا نهاية لها، و ذلك باطل.

و إنّما قلنا إنّه إذا كان قديماً لنفســه لا يجوز خروجه عنه؛ لأنّ صــفات النفس بها تدخل الذات في كونهـا معلومـةً، فكمـا لا يجوز أن تخرج الـذات عن كونها معلومةً فكذلك لا يجوز أن تخرج عن كونهـا موجودةً قـديمـةً. و لأنّهـا إذا تعدّت في الوجود أكثر من وقـت واحـد وجب أن تكون

موجودةً في الأوقات كلّها؛ إذ لا مخصّص لها بوقت دون وقت، و لأنّه لا ضدّ للقديم يطرأ عليه فينفيه.

[لا ضدّ للقديم]

و إنّما قلنا إنّه لا ضدّ للقديم؛ لأنّ من حقّ المتضادّين أن يكون كلّ واحد منهما يمنع بوجوده من وجود ضدّه. فلو كان للقديم ضدّ لم يخل من أن يكون قديماً أو محدثاً. و لا يجوز أن يكون قديماً؛ لأنّه[1] كان يوجب[2] اجتماع الضدّين، و ذلك محال. و إن كان محدثاً لم يكن وجوده في الأزل مانعاً من وجود ضدّه؛ لأنّ ضدّه إنّما استحال وجوده في الأزل من حيث كان محدثاً، لا من حيث كان ضدّه موجوداً، و ذلك ينقض حقيقة التضادّ، و إذا بطل أن يكون له ضدّ ثبت أنّه لا يجوز عدمه.

و ممّا يدلّ أيضاً على حدوث هذه المعاني هو أنّها لا تخلو أن تكون قديمةً كلّها، أو محدثةً كلّها، أو بعضها قديماً و بعضها محدثاً، فلو كانت قديمةً كلّها- و قد ثبت تضادّها- أدّى إلى اجتماع المتضادّات، و ذلك محال، و إن كان بعضها قديماً فلا جنس يشار إليه إلّا و قد ثبت حدوث ما هو من جنسه، و الجنس الواحد لا يجوز أن يكون بعضه قديماً و بعضه محدثاً، فلم يبق بعد ذلك إلّا أنّها كلّها محدثةٌ، و ذلك ما أردناه.

فصل: في أنّ الجسم لا يخلو من هذه المعاني

معلومٌ ضـرورةً أنّ الأجسـام متى كانت موجودةً فلا بدّ من أن تكون في جهةٍ من جهات العالم، و لا يعقل وجود جسـمٍ له جثّةٌ و حجمٌ و لا يكون في بعض الجهات، و لهذا لو فرضـنا أنّ هناك جسمين لكان لا بدّ أن يكون أحدهما قريباً من صاحبه أو بعيداً منه، و في ذلك كونُه في جهة.

فـإذا ثبـت أنّـه لا بدّ من أن يكون في جهة مع وجوده، و قد بيّنّا أنّه لا يكون في جهة إلّا لمعنىً، دلّ على أنّه لا يخلو من المعنى.

فإن قيل: كيف تدّعون العلم الضـروريّ في ذلك، و الفلاسـفة تخالف في ذلك، و تقول: إنّ الأجسـام كانت موجودةً، و كانت هيولى خاليةً من الصـور و لم تكن في جهة من الجهات، فادّعاء الضرورة فيما فيه الخلاف لا يجوز.

قيـل: من خـالف في ذلـك إنّمـا خـالف فيـه لأنّـه اعتقد أنّ الجسـم يكون موجوداً و لا يكون متحيّزاً، ثمّ يتجدّد تحيّزه، فلذلك صـحّ أن يعتقد أنّه لم يكن في جهةٍ، و عندنا أنّ ذلك محال؛ لأنّه متى لم يكن متحيّزاً لا يكون موجوداً، فـإن أرادوا ذلـك فقـد خـالفوا في العبارة، فسـمّوا المعدوم موجوداً، و لا مشاحّة فى العبارة.

فان قيل: و لم زعمتم أنه مع وجوده لا بدّ من أن يكون متحيّزاً؟

قيل له: لأنّه لا يخلو أن يكون تحيّزه لنفسـه، أو لما هو عليه في نفسه، أو لوجوده، أو لحدوثه، أو لعدمه، أو لعدم معنىً، أو لوجود معنىً، أو بالفاعل.[1]

و لا يجوز أن يكون متحيّزاً بـالفـاعـل، و لا لحدوثه أو لعدمه[2] كان يجب أن يكون كلّ موجود

---

١. خ (ص ٤٥): لا يخلو من أن يكون تحيّزه إنّما وجب لوجوده، أو لحدوثه، أو لحدوثه على وجه، أو لقدمه، أو لعدم معنى، أو لوجود معنى، أو بالفاعل، أو لنفسه، أو لما هو عليه في نفسه.

٢. كذا. و لعلّ الصحيح: و لا يجوز أن يكون متحيّزاً بوجوده؛ لأنّه.

محدث متحيّزاً، و قد علمنا خلافه، على أنّ في ذلك تسليم ما أردناه من أنّ مع وجوده[1] لا بدّ من أن يكون متحيّزاً.[2]

و لا يجوز أن يكون كذلك لعدمه؛ لأنّ عدمه يحيل تحيّزه.[3]

و لا لعدم معنىً؛ لأنّه لا اختصاص له بجسم دون العرض، و كان يجب تحيّز العرض، و كان يجب أيضاً تحيّزه مع وجوده؛ لأنّ عدم المعنى حاصل في جميع الأوقات.

هذا إذا قيل: إنّه متحيّز لعدم معنىً مطلق، فأمّا إذا قيل: هو متحيّز لعدم معنىً عنه، فإنّه يفسد بأنّه لو كان فيه معنىً قد عُدِم لوجب أن يكون متحيّزاً قبله؛ لأنّه لا يصحّ قيام المعنى إلّا بالمتحيّز.

و كان يجب أيضاً أن لا يخلو من المعاني المحدثة؛ لأنّه لو كان المعنى الذى كان فيه قديماً لما جاز عدمه، على ما مضى القول فيه.

و لا يجوز أن يكون كذلك لوجود معنىً؛ لأنّ ذلك المعنى لا بدّ من أن يختصّ به حتّى يوجب كونه متحيّزاً، و الاختصاص لا يكون إلّا بالحلول أو المجاورة، و كلاهما يقتضيان التحيّز أوّلاً.

و لا يجوز أن يكون كذلك بالفاعل؛ لأنّه لو كان كذلك بالفاعل لوجب أن يكون كذلك في حال الحدوث؛ لأنّا قد بيّنّا أنّ ما يتعلّق بالفاعل إمّا الحدوث أو ما يتبع الحدوث، و لو كان كذلك لكان فيه تسليم حدوث الجسم، الذي هو المطلوب. و كان يجب أيضاً أن يكون متحيّزاً في جميع أحوال وجود الجسم، و في ذلك ما أردناه.

و قد قيل أيضاً:[4] إنّه لو كان متحيّزاً بالفاعل لجاز أن يجمع الفاعل بين صفة التحيّز و صفة البياض؛ لأنّه لا تنافي بينهما. و لو جمع بينهما، ثمّ طرأ عليه السواد، كان يجب أن ينفيه من حيث

---

١. أ: لا يقرء. ب: معروض عدمه.

٢. خ (ص ٤٥): و ليس يجوز أن يكون متحيّزاً لوجوده؛ لأنّه يجب منه أن يكون متحيّزاً بوجوده؛ لأنّه يجب منه أن يكون كلّما شاركه في الوجود [كان] متحيّزاً، و هذا يقتضي أن يكون السواد و سائر الأعراض بهذه الصفة. على أنّ من قال بذلك فقد سلّم لنا غرضنا في هذا الباب؛ لأنّه قد اعترف بأنّ الجوهر مع وجوده لا بدّ من تحيّزه، و هذا الذي قصدناه في المعنى و إن كان مخالفاً؛ لأنّه قصد إلى ما جعلناه شرطاً فجعله مقتضياً.

٣. خ (ص ٤٥): لأنّ العدم محيل للتحيّز، فكيف يجوز [أن] يكون موجباً له؟

٤. انظر: الملخّص في أصول الدين، ص ٤٦- ٤٧.

كان بياضــاً، و لا ينفيه من حيث كان متحيّزاً، و ذلك يؤدّي إلى أن يكون موجوداً معدوماً، و ذلك محال.

و الأوّل هو المعتمد؛ لأنّ على هـذا اعتراضـــات كثيرة. و لقـائل أن يقول: إنّما كان يلزم الجمع بينهما إذا كانت الذات ممّا يصـــحّ أن تكون على الصـــفتين، فأمّا إذا لم تصـــحّ أن يكون عليهما فلا يلزم ذلـك. ألا ترى أنّ الحـدوث بـالفاعل، و كون الكلام خبراً و أمراً بالفاعل، و لا يلزم أن يكون من قـدر على حدوث الاعتماد أن يقدر على أن يجعله أمراً و نهياً؛ لأنّ الاعتماد يســتحيل أن يكون بصفة الأمر و النهي، لا لشيء يرجع إلى تضادّ الصفتين.

و كذلك لقائل أن يقول: ما يصـحّ أن يكون متحيّزاً يسـتحيل أن يكون بصـفة البياض و السواد، فلا[1] يصحّ من الفاعل الجمع بينهما، فلا يؤدّي إلى ما قالوه.

فـإذا بطلـت الأقســام كلّهـا لم يبق بعد ذلك إلّا أنّه إنّما كان متحيّزاً لنفســه، أو لما هو عليه في نفســه، و أيّهما ثبت أوجب تحيّزه مع الوجود، و في ذلك ثبوت ما قدّمناه من أنّه لا بدّ أن يكون في جهة، و أنّه لا بدّ أن يكون فيها لمعنىً، فثبت بذلك أنّه لا يخلو من المعاني المحدثة.

---

١. ج: و لا.

فصل: في أنّ ما لم يسبق المحدث لا بدّ أن يكون محدثاً

معلوم ضرورةً أنّ كلّ ذاتين لم يسبق إحداهما الأخرى في الوجود، متى كان لإحداهما في الوجود مدّةٌ من زمان، فلا بدّ أن يكون للأخرى مثل تلك المدّة. ألا ترى أنّ القائل إذا قال: إنّ زيداً و عمرواً ولدا معاً في حالة واحدة، ثمّ قال: إنّ زيداً له سِتّةٌ، علمنا أنّ عمرواً أيضاً له سِتّةٌ، و إن لم ينطق به، و لهذا لو قال: هما ولدا في حالة واحدة، ثمّ قال: أحدهما له سِتّةٌ و الآخر له مائة سنةٍ، علمنا كذبه ضرورةً.

و إذا كنّا قد دللنا على أنّ الأجسام لا تخلو من المعاني المحدثة وجب أن نعلم عند ذلك حدوث الجسم.

فإن قيل: أ يعلم ذلك بالعلم الأوّل أو بعلم آخر مكتسب؟

قيل: في الناس من قال: يعلم ذلك بالعلم الأوّل؛ لأنّ عنده علم الجملة لا متعلّق له، فإذا علم في ذات تفصيلاً أنّها لم تخل من المعاني المحدثة، تعلّق ذلك العلم به مفصّلاً.

و الصحيح أنّ ذلك يعلم بعلم آخر يفعله، و يكون كسباً له، و الأوّل ضروريّ، فيكون هذا العلم مفصّلاً مطابقاً لعلم الجملة.

فإذا قيل: فإن كان علماً آخر هلّا جاز أن لا يفعله؟

قلنا: لأنّه مُلجأ إلى فعله؛ لأنّ علم الجملة يتوفّر معه الدواعي إلى فعل هذا العلم مفصّلاً؛ لأنّه لو لم يفعله لعاد عليه بالنقض، فلأجل ذلك لا بدّ من فعله، و يجري ذلك مجرى ما نقوله من أنّ العلم بأنّ ما له صفة الظلم قبيح، ضروريّ، فإذا علمنا في ألم بعينه أنّه بصفة الظلم فَعَلنا اعتقاداً لقبحه يطابق تلك الجملة، و يكون هذا الاعتقاد علماً؛ لمطابقته لما قلناه من علم الجملة.

فإن قيل: كيف تدّعون العلم الضروريّ في ذلك، و ابن الراوندي[1] يخالف فيه، و يقول: إنّي

---

١. هو: أحمد بن يحيى بن إسحاق أبو الحسين الراوندي (ت ٢٩٨ هـ) أو ابن الراوندي، فيلسوف و متكلّم، نسبته إلى راوند من أعمال

أُسلّم أنّ الجسم لا يخلو من المعاني المحدثة، و مع هذا فالجسم قديم؛ لأنّي أثبت حوادث لا نهاية لها، شيئاً قبل شيء لا إلى أوّل، فلا يجيء من ذلك حدوث الجسم.

قيل: ابن الراوندي ناقض في قوله، و غالط لفظاً و معنىً، فأمّا من جهة اللفظ؛ فمن حيث إنّه قال: إنّها حوادث، فاقتضى أن يكون لها أوّل، فلمّا قال: لا أوّل لها، فقد نفى ما أثبته بعينه؛ إذ لا يختلف الحكم في ذلك بين أن يكون ذلك في ذات واحدة أو في ذوات كثيرة. ألا ترى أنّه لو قال قائل: أنا أقول في جماعة الزنج: إنّ كلّ واحد منهم أسود، و أقول في جميعهم: إنّهم بيض، كان مناقضاً، كما لو قال في واحد بعينه: إنّه أسود أبيض.

و أمّا المناقضة من حيث المعنى فهو أنّه قال: الجسم قديم، و ذلك يقتضي وجوده في الأزل، و قد سلّم أنّه لا يخلو من المعنى، فثبت بذلك أنّ فيما لم يزل فيه معنىً، و المعنى الموجود فيما لم يزل لا يكون محدثاً، فمع هذه المحاسبة لا بدّ له من الرجوع في إحدى الدعويين، إمّا أن يقول: فيما لم يزل كان خالياً من المعاني، أو يقول: كان فيه معنى قديم، و كلاهما قد دللنا على فساده، فبطل ما قاله.

[فساد القول بحوادث غير متناهية]

على أنّه قد أُفسد وجود ما لا نهاية له من الحوادث بأدلّة:

منها: أنّ الحوادث لا بدّ لها من محدث، و من شأن محدثها أن يكون متقدّماً لها، و ما لا أوّل له لا يمكن أن يتقدّم غيره عليه.

مدينة كاشان، سكن بغداد و اشتهرت بها مجالسه، قال ابن خلّكان: «له مجالس و مناظرات مع جماعة من علماء الكلام و قد انفرد بمذاهب نقلوها عنه في كتبهم». و يقال: كان في غاية الذكاء و الفطنة، و كان معتزلياً في بداية أمره، ثمّ انقلب عليهم، و قد اتّهمه جماعة من أصحاب السير و التراجم و وصفوه بأنّه «الفيلسوف المجاهر بالإلحاد» و «أحد مشاهير الزنادقة» و «المشهور بالإلحاد» و «أنّه معتمد الملاحدة و الزندقة» و «أنّه أحد الكفرة و لا يحسب من الكرام البررة» و غيرها من النعوت و الصفات المذمومة. و الظاهر أنّه كان غالياً في اعتزاله، مجاهراً بآرائه المطابقة أو الموافقة لأدلّته العقليّة الفلسفيّة المخالفة لمذهب الأشاعرة و أهل الحديث و الحشوية، فناصبوه العداء و اتّهموه بكلّ رذيلة و موبقة و نسبوا إليه كلّ كفر و زندقة. و نقل عن الجبّائي أنّه وضع كتاباً في قدم العالم و نفي الصانع و تصحيح مذهب الدهر و الردّ على مذهب أهل التوحيد، و كتاباً في الطعن على النبي صلّى الله عليه و آله تناقل مترجموه أنّ له نحو ١١٤ كتاباً، و في المؤرّخين من يجزم بأنّه عاش ٣٦ سنة، و من فرق المعتزلة «الراوندية» نسبة إليه، مات برحبة ابن مالك بين الرقّة و بغداد، و قيل: صلبه أحد السلاطين ببغداد. راجع عنه: الأعلام للزركلي، ج ١، ص ٢٦٧؛ البداية و النهاية، ج ١٠، ص ٣٤٦- ٣٤٧؛ تاريخ الإسلام، ج ٢٢، ص ٨٤- ٨٧

و منهـا: أنّـه لو كان الأمر على ما قالوه لوجب أن لا يصـحّ وجود شـيء من الحوادث؛ لأنّه لا حادث إلّا و من شـرطه وجود حوادث لا نهاية لها قبله، و ذلك يؤدّي إلى أن لا يصحّ وجود شيء منهـا. ألا ترى أنّ القـائـل لو قال: أنا لا آكل تفّاحةً إلّا بعد أن آكل قبلها أخرى، لم يصـحّ منه أكل شـيء منها، و متى أكل شيئاً منها كان مناقضاً. و لا فرق في ذلك بين أن يكون مستقبلاً أو ماضياً. ألا ترى أنّـه لو قـال: أنـا مـا أكلـت تفّاحةً إلّا و أكلت قبلها أخرى، فإنّه يعلم بطلان قوله، كما لو قال ذلك مستقبلاً.

فإن قيل: فرق بين الماضـي و الاسـتقبال، فلأجل هذا[1] أحلتم وجود ما لا نهاية له من الحوادث ماضياً، و أوجبتم وجود ما لا نهاية له مستقبلاً، من نعيم أهل الجنّة و عقاب الكفّار.

قيل: لا فرق بين الماضي و المستقبل في أنّ ما يوجد منه لا بدّ من أن يكون متناهياً.

و معنى قولنـا: إنّ ثواب أهـل الجنّـة و عقـاب الكفّار لا يتناهى، هو أنّه لا ينتهي إلى حدٍّ[2] ينقطع، بل لا حال إلّا و الله تعالى يجدّده لهم حالاً بعد حال، و لم نرد أنّه يخرج إلى الوجود ما لا نهاية له.

فـإن قيـل: إنّ الجسـم لا يخلو من الأكوان، و مع هـذا لا يكون كونـاً، فهلّا جاز أن لا يخلو من المحدث و لا يكون محدثاً؟

قلنـا: نحن إنّمـا أوجبنـا أن يكون الجسـم متى كـان موجوداً غير خـال من الحوادث أن يكون محدثاً؛ لأنّ حكمَه حكمُه في الوجود، و لا يلزم أن يكون حكمُه حكمَه في سـائر أوصـافه. و قولنا: جسـمٌ و كونٌ، معنـاه أنّ كـلّ واحد منهما من قبيل مخصـوص، و ليس إذا كان أحدهما من قبيلٍ يجـب أن يكون الآخر من ذلك القبيل. ألا ترى أنّه إن قيل: زيد و عمرو ولدا معاً، وجب أن يكون مقدار سـنّهما واحداً، فلا يلزم إذا كان أحدهما عربيّاً أن يكون الآخر كذلك، بل لا يمتنع أن يكون نبطيّاً، و إن كان وافقه في السن، فعلم بذلك بطلان ما توهّموه.

---

١. نسخة بدل أ: فلهذا.

٢. ج: + لا.

فصل: في أنّ للأجسام مُحدِثاً

الصحيح أنّ أوّل العلم بالله تعالى هو أن نعلم أنّ للأجسام مُحدِثاً، و هذا العلم هو علم به تعالى على وجه الجملة. و قال قوم: إنّ أوّل العلم به تعالى هو أن نعلمه قادراً لنفسه؛ لأنّ بذلك نعلم تميّزه من بين سائر الذوات. و قال بعضهم[1]: أوّل العلم به هو أن نعلم أنّ للأجسام محدثاً غيرها.

و إنّما قلنا: إنّ الصحيح هو الأوّل؛ لأنّ هذا العلم هو علم به تعالى؛ لأنّه لا يقدر على إحداث الجسم سواه تعالى، لكنّه لا نعلم مفصّلاً إلّا بعد أن نعلمه قادراً لذاته على ما بيّنّاه[2].

و إنّما خالف الذاهب إليه فيما قلناه؛ لأنّ عنده أنّ علم الجملة لا متعلّق له، و ذلك باطل عندنا. ألا ترى أنّ الواحد منّا يفصل بين عشرة في جملتها زيد، و بين عشرة ليس في جملتها زيد، و إن لم يعلم زيداً على وجه التفصيل؟ فإذا علمه مفصّلاً علم أنّ عِلمَه الأوّل كان متناولاً له. و لعلّنا نستوفي الكلام في ذلك في موضع آخر إن شاءالله.

و العلم بأنّ للأجسام محدِثاً مكتسب غير ضروريّ، على ما ذهب إليه قوم؛ لأنّه لو كان ضروريّاً لما اختلف العقلاء فيه، و قد علمنا أنّ جماعة قد أثبتوا حوادث لا محدث لها، فلو كان ضروريّاً لما جاز الخلاف فيه. و لأنّا نستدلّ على أنّ للأجسام مُحدِثاً، فلو كان العلم به ضروريّاً لما أمكن الاستدلال عليه؛ لأنّ الضروريّات لا يمكن الاستدلال عليها.

فإذا ثبت أنّ الطريق إلى ذلك الاستدلال، فنحتاج في الاستدلال على ذلك إلى بيان أربعة أشياء، أحدها: أنّ هاهنا حوادث، و الثاني: أنّها متعلّقة بنا و محتاجة إلينا، و الثالث: أنّها إنّما احتاجت إلينا لحدوثها لا غير، و الرابع: أنّ ما شاركها في الحدوث لا بدّ أن يشاركها في الحاجة إلى مُحدِث.

---

١. هامش أ: هذا مذهب أبي هاشم.

٢. ب: حكيناه.

[حاجة الحوادث إلينا]

و الفصل الأوّل قد بيّنّاه فيما مضى؛ حيث بيّنّا أنّ هاهنا معاني محدثة. و أمّا الفصل الثاني- و هو أنّها محتاجة إلينا- فالدليل عليه وجوب وقوع تصرّفاتنا من القيام و القعود و الحركة و السكون و الأكل و الشرب و غير ذلك من الأفعال بحسب دواعينا و أحوالنا، و انتفائها بحسب صوارفنا، فلو لا أنّها متعلّقة بنا و محتاجة إلينا لما وجب ذلك، كما لا يجب وقوع ما لا يتعلّق بنا من طولنا و قصرنا و ألواننا، و كذلك أفعال غيرنا لا تقع بحسب دواعينا و أحوالنا؛ لأنّ هذه الأشياء غير متعلّقة بنا، و لا محتاجة إلينا.

فإن قيل: بيّنوا الموضع الذي يجب فيه حاجة هذه الأفعال إليكم و تعلّقها بكم، قبل أن تفسّروا معنى قولكم وقوعها بحسب دواعيكم و أحوالكم.

قلنا: معلوم ضرورةً أنّ من كان شديد الجوع، و بين يَدَيه طعامٌ يعلم أنّه يسّد جوعته، و لا ضرر عليه في تناوله، لا عاجلاً و لا آجلاً، أنّه لا بدّ أن يقع منه تناوله، و لا يتصوّر خلاف ذلك منه، و كذلك من شاهد سَبُعاً أو ناراً أقبل عليه، و هو عالم بما في الوقوف من المضرّة، و هو قادرٌ على الهرب منه، فإنّه لا يتصوّر منه- مع كمال عقله- أن يقف و لا يهرب، إذا لم يعتقد أنّ له في الوقوف ثواباً أو نفعاً يوفي على الضرر الحاصل لشبهة تدخل عليه.

و أردنا بقولنا: بحسب دواعيه و أحواله، أنّ من دعاه الداعي إلى القيام لا يقع منه الأكل، و من دعاه الداعي إلى الأكل لا يقع منه النوم، فلو لا أنّه متعلّق به لما وجبت هذه المطابقة.

و هذا التجويز الذي ذكرناه يسقط أكثر ما يسأل على هذا الدليل، مثل قولهم: إنّ فعل العبد يقع بحسب إرادة السيّد، و فعل الرعيّة يقع بحسب إرادة الملك؛ لأنّ الوجوب يسقط جميع ذلك؛ لأنّ العبد قد يعصي مولاه، و كذلك الرعيّة قد يعصي المَلِك، و لا يجب وقوع ما أراده.

و أمّا فعل المُلجَأ فإن وجب وقوعه بحسب إرادة المُلجِئ، فقد لا يقع منه إذا لم يكن قادراً عليه، أو لا يكون عالماً به. ألا ترى أنّه لو ألجأه إلى حمل ألف رطل- و هو لا يقدر عليه- لا يقع منه ذلك، و كذلك لو ألجأه إلى الكتابة- و هو غير عالم بها- لم يجب وقوعها منه، و إنّما يجب وقوع ما يقدر عليه؛ لأنّه إذا ألجأه إلى الفعل ألجأه إلى إرادته، فلمكان إرادته يقع دون إرادة المُلجِئ.

و فعل الساهي و النائم فهو و إن لم يقع بحسب دواعيه و إرادته، فهو يقع بحسب قُدَره و آلاته. ألا ترى أنّه لا يقع منه في حال نومه إلّا قدر ما كان يقع منه في حال يقظته و بحسب آلاته؟ فقد دخل في جملة ما قلناه من أنّه يقع بحسب أحواله.

و قول من قال: إنّ ذلك واقع بالعادة من فعل الله تعالى، يسقط بما قلناه من وجوب وقوعه بحسب أحواله، و ما طريقه العادة لا يجب ذلك فيه؛ لجواز انخراق العادة فيه. على أنّه كان يلزم لو خبّرنا[1] مخبرٌ عن أقاصي البلدان أنّ فيها قوماً صحيحين مخلّين تدعوهم الدواعي إلى القيام أو القعود- مع قدرتهم و زوال الموانع عنهم- و لا يقع منهم، أنّ نصدّقه على ذلك، و قد علمنا ضرورةً كذب من يخبرنا بذلك.

و أيضاً: فلا بدّ أن يكون تعلّق الفعل بالفاعل معلوماً قبل أن نضيفه إلينا أو إلى غيرنا، و لا وجه يعقل في ذلك إلّا وجوب وقوعه بحسب دواعيه و أحواله أو ما هذا آكد منه، و هذا التعلّق حاصل معنا، فيجب أن نحكم بأنّه فعل لنا؛ لأنّ تعلّقه بغيرنا غير معلوم، و لا يترك المعلوم للمظنون.

و الوجوب الذي اعتبرناه يُسقط أيضاً قول من قال: إنّ هاهنا أفعالاً يقع بحسب دواعينا و أحوالنا، و إن لم تكن فعلاً لنا، بل هي حاصلة بالعادة، مثل تسمين الدجاج، و الولد عند الوطي، و الشبع و الريّ عند الأكل و الشرب، و تبيّض الناطف و ظهور الحمرة عند الضرب الواقع في المواضع الرخوة من جسم الحيّ، و حدوث الطعم المخصوص عند الطبخ؛ لأنّ جميع ذلك غير واجب، بل تختلف الحال فيه. ألا ترى أنّه قد يُسمّن الدجاج فلا تسمُن[2] و يختلف الحال فيه، و كذلك قد يطأ و لا يحصل الولد، و قد يحصل الولد لا عن وطي، و كذلك يختلف الشبع و الريّ، فيشبع بعضهم بأكل القليل و غيره بالكثير، و كذلك الريّ.

و أمّا تبييض الناطف فقد قيل: إنّه ليس هناك حدوث حادثة[3]؛ لأنّ ذلك بياض البيض ينضاف إلى البياض الذي في الدبس، و تنتفي عنه أجزاء السواد؛ لخفّتها بالضرب، فحينئذ يظهر البياض و يبيّض.

---

١. ب: خبّر.

٢. ب: يسمن.

٣. أ: لا يقرء. ج: حادثاً.

و أمّا ظهور الحمرة بالضـرب فإنّما ذلك لانزعاج الدم من موضـع إلى غيره، فالحمرة هي لون الدم، و كذلك الخضـرة؛ لأنّ الدم إذا رُئي تحت العروق يُرى أخضر، كما يُرى في العروق الظاهرة على الساعد و غيره.

و أمّا الطعم المخصـوص عند الطبخ فإنّه يختلف الحال فيه. و أيضاً: فإنّا لا نعلم أنّه حدث هناك طعم آخر، و لا يمتنع أن يكون تلك الحوائج إذا جمعت و أنضـجتها النار تركّب منها ما يُظنّ أنّه طعم آخر أو رائحة أخرى، كما أنّه إذا جمع بين أنواع من الطيب فيشـمّ عند ذلك رائحة يُظنّ أنّها رائحة حادثة، كرائحة الغالية و النّد[1] و غير ذلك.

و قد يسقط بهذا كثيرٌ من الأسئلة التي تورد في هذا الباب.

[علّه حاجة الحوادث إلينا]

و أمّـا الفصـل الثـالـث و هو: أنّ علّـه حاجتها إلينا الحدوث، فلنا فيه طريقان، أحدهما: أنّ الذي يجـدّد عنـد دواعينـا و أحوالنـا هو الحـدوث، فينبغي أن يكون هو علّـة الحاجة، كما أنّ الحركة لمّا وجـب عنـد وجودهـا كون المحـلّ متحرّكـاً كانت العلّة المحوجة إلى الحركة كونه متحرّكاً، دون غيره من الصـفـات، و كـذلـك هـاهنـا لمّا كان المتجدّد عند دواعينا و أحوالنا الحدوث وجب أن يكون هو علّة الحاجة.

و الطريقة الثانية هو أنّه إذا ثبت حاجة هذه الأفعال إلينا فلا تخلو أن تحتاج إلينا في صـفة جنسها، أو المقتضاة عن صفة جنسها، أو لحدوثها، أو ما يتبع الحدوث من حسن و قبح و غير ذلك.

و لا يجوز أن تكون محتاجة إلينا لصـفة جنسـها أو المقتضاة عنها؛ لأنّ هذه الصفات واجبة، و ما يحتاج إلى الفاعل لا يكون واجباً. و ما يتبع الحدوث فعندنا يحتاج إلى الفاعل مضـافاً إلى الحدوث.

فـإذا ثبت أنّها محتاجة في حدوثها، فإن قيل: فأين أنتم عن الكسـب الذي يدّعيه مخالفوكم من أنّه يحتاج إلينا لأجله؟

قيل: الكسـب ليس بمعقول، و ما ليس بمعقول لا يجوز أن يقال إنّه يحتاج إلينا لأجله. و سنتكلّم

---

١. النَّدُّ و النِّدُّ: ضَرْب من الطيب يُدَخَّن به، قال ابن دريد: لا أَحسب النَّدَّ عربياً صحيحاً. قال الليث: النَّدُّ ضَرْب من الدُّخْنَة. و قال أَبو عمرو بن العلاء يقال للعنبر: النَّدُّ، و للبَقَّم: العَنْدمُ، و للمِسْك: الفتيق. (لسان العرب، ج ٣، ص ٤١٩). و الغالية: نوع من الطِّيب مركّب من مِسْك و عَنْبَرٍ و عُود و دُهْن، و هي معروفة (لسان العرب، ج ١٥، ص ١٣٤).

على ما يقولونه في باب خلق الأفعال في الكسب إذا انتهينا إليه.

فإن قيل: لم لا يجوز أن تكون محتاجةً إلينا لحدوثها، مع جواز أن لا تحدث، دون مجرّد الحدوث، و لم يثبت لكم أنّ الجسم أيضاً جائز الحدوث فتقيسوا عليه.

قيل: الجواب المعتمد عن ذلك هو أن نبيّن أنّ الجسم أيضاً جائز الحدوث غير واجب، و إذا بيّنّا ذلك فقد شارك أفعالنا في علّة الحاجة.

و إنّما قلنا: إنّ الجسم جائز الحدوث؛ لأنّه لو كان الحدوث واجباً له لم ينفصل ذلك من سائر صفاته الذاتيّة، فكان يجب حصول الجسم فيما لم يزل، و ذلك ينافي حدوثه. و لا يمكن أن يجعل حدوثه مشروطاً، كما قلناه في التحيّز من أنّه مشروط بالوجود؛ لأنّ هناك صفةً معقولةً جعلناها شرطاً في صفة أخرى- و هي الوجود- جعلناها شرطاً في التحيّز، و ليس كذلك الحدوث؛ لأنّ الحدوث هو الوجود، فلا يجوز أن يشرط بنفسه.

و ليس لأحد أن يقول: شرطه حضور وقت مخصوص، و قبل ذلك ما كان يجوز حدوثه فيه.

و ذلك؛ أنّ الوقت عبارة عن حركات الفلك، و قبل خلق الفلك فلا وقت.

فأمّا تقدير الوقت فليس بشيء يشرط به غيره. على أنّ الجسم لا يختصّ في الوجود بوقت؛ لأنّه لا وقت يشار إليه إلّا و يصحّ وجوده فيه، ما لم يؤدّ إلى وجوده في الأزل. و إنّما يختصّ بالأوقات ما لا يصحّ عليه البقاء من الأعراض المخصوصة، و الجسم يصحّ بقائه على ما سنبيّنه فيما بعد إن شاء الله.

فإذا ثبت أنّ علّة حاجة أفعالنا إلينا الحدوث، و الحدوث حاصلٌ في الجسم، وجب أن يكون محتاجاً إلى مُحدِث، و إلّا انتقضت العلّة، كما أنّه لمّا كانت العلّة المحوجة إلى الحركة كون الجسم متحرّكاً، لم يجز أن يثبت جسم متحرّك و ليس فيه حركة؛ لأنّ ذلك يؤدّي إلى نقض العلّة، و ذلك لا يجوز.

◆ الكلام في الصفات

فصل: في أنّه تعالى قادر

معنى قولنا في الذات إنّها قادرة، أنّها على صفة يصحّ منها إيجاد ما وصفت بالقدرة عليه على بعض الوجوه.

و إنّما قلنا على بعض الوجوه؛ لأنّ القديم تعالى فيما لم يزل قادر، و لا يصحّ منه الفعل فيما لم يزل، و كذلك الواحد منّا يقدر على ما يختصّ العاشرَ، و مع هذا لا يصحّ منه فعله في الثاني.

و كذلك الممنوع عندنا قادر، و إن كان لا يصحّ منه الفعل مع وجود المنع. فلو لم نقل: على بعض الوجوه، لانتقض بهذه المواضع. و إنّما حكمنا بأنّه قادر في هذه المواضع؛ لأنّه- لِما هو عليه من الصفة- يصحّ منه الفعل إذا زالت الموانع، و حضر الوقت الذي يصحّ منه إيجاد الفعل فيه، من غير أن يتجدّد له صفة أخرى. و من ليس بقادر يحتاج أن يتجدّد له صفة لمكانها يصحّ منه الفعل، فبذلك يقع الفرق بينهما.

فإذا ثبت ذلك فلا يمكننا أن ندلّ على أنّ الله تعالى قادر إلّا بعد أن نبيّن أنّ الواحد منّا قادر. و إذا بيّنّا ذلك، و كانت الطريقة التي دلّلنا بها على أنّ الواحد منّا قادر حاصلة في القديم تعالى، حكمنا أيضاً بأنّه قادر.

و لا يمكننا أن نتكلّم في شيء من صفات القديم تعالى، من كونه عالماً و حيّاً و موجوداً و غير ذلك، إلّا بعد أن نثبت كونه قادراً؛ لأنّ الطريق إلى إثباته أفعالُه، و الفعل- أوّل درجة[1]- يدلّ على كونه قادراً لا غير، و إنّما يدلّ على الصفات الأُخر أمورٌ زائدةٌ على مجرّد وجود الفعل، فلأجل هذا بدأنا بالكلام في كونه قادراً.

---

١. ج، نسخة بدل أ: أول درجته.

و الذي يدلّ على أنّ الواحد منّا قادر أنّا نفصل بين حيَّين يصحّ من أحدهما الفعل، و يتعذّر على الآخر مع مشاركته له في جميع صفاته و ارتفاع الموانع المعقولة، فلا بدّ من أن يختصّ مَن صحّ منه الفعل بأمر ليس الآخر عليه؛ لأنّه لو لم يكن مختصّاً بأمرٍ لكان يصحّ منهما جميعاً الفعل، أو يتعذّرعليهما معاً الفعل، و قد علمنا خلاف ذلك، و وجدنا أهل اللغة يسمّون من كان على هذه المفارقة بأنّه قادر، فأثبتنا المفارقة بمقتضى العقل، و أطلقنا عليه العبارة اتّباعاً للّغة.

فإن قيل: مَن الذي يتعذّر عليه الفعل، و مَن الذي يصحّ منه؟ بيّنوا ذلك.

قلنا: قد علمنا أنّ المريض المدنف ينتهي به الحال إلى حدٍّ يتعذّر عليه تحريك أعضائه و جوارحه، و لا يتعذّر ذلك على الصحيح، و كونه حيّاً حاصل بدلالة أنّه يدرك بهذه الأعضاء التي يتعذّر عليه تحريكها الألمَ، فعُلِم بذلك أنّه لا بدّ من أمرٍ لمكانه صحّ منه الفعل. فلا يخلو ذلك الأمر من أن تكون صفة ترجع إلى الجملة، أو معنى يرجع حكمه إلى المحلّ، من التأليف و البنية [١] المخصوصة و الصحّة و غير ذلك.

فإن كان صفة راجعة إلى الجملة فهو الذي أردناه، و إن كان أمراً راجعاً إلى المحلّ فلا يجوز أن يعلّل به حكم راجع إلى الجملة. و صحّة الفعل حكم راجع إلى الجملة، فلا يجوز أن يعلّل بما يرجع إلى المحلّ. و البنية و التأليف حكمهما مقصور على محلّيهما و المزاج الذي يدّعونه، و اعتداله المعقول منه بنيةٌ مخصوصةٌ، فإن أرادوا غير ذلك فليُبيّنوا.

و إن قالوا: إنّما صحّ منه الفعل لطبع يختصّ به.

قيل: الطبع ليس بمعقول، فلا يجوز أن تعلّق به الأحكام المعقولة. و لا يخلو الطبع - الذي ادّعوه - من أن يكون حكمه مقصوراً على محلّه، أو يكون حكمه راجعاً إلى الجملة. فإن كان الأوّل فقد أفسدناه؛ بأن قلنا: ما يرجع حكمه إلى الجملة لا يعلّل بأمر راجع إلى المحلّ؛ لأنّ حكم المحلّ مع الجملة كحكم زيد مع عمرو، فكما لا يجوز أن يعلّل حكمٌ يختصّ بزيد بأمر يرجع إلى عمرو، فكذلك لا يجوز أن يعلّل ما يرجع إلى الجملة بما يرجع إلى المحلّ. و إن أرادوا الثاني

---

١. بضمّ الباء و كسره. انظر: تاج العروس، ج ١٩، ص ٢٢١. و هي عبارة عن أجزاء حصلت فيه شرائط حلول الحياة. انظر: الحدود، ص ٦٤.

فذلك خلاف في عبارة، و إنّما سمّوا القدرة طبعاً، و لا مشاحّة في العبارة.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون إنّما صحّ منه لانتفاء صفة عنه، و من تثبت تلك الصفةُ له تعذّرعليه الفعل.

قلنا عن هذا جوابان، أحدهما: أنّ صحّة الفعل حكمٌ يرجع إلى الجملة، و انتفاء الصفة حكم يرجع إلى كلّ جزء منه؛ لأنّه كما أنّها منتفية عن الجملة فكذلك منتفية عن كلّ جزء منها، و قد بيّنّا أنّ الحكم الراجع إلى الجملة لا يجوز أن يعلّل بما يرجع إلى المحلّ.

و ليس لهم أن يقولوا: إنّا نعلّل انتقاء الصفة بشرط كونه حيّاً، كما قلتم إنّ إثباتها مشروط بكونه حيّاً.

و ذلك؛ أنّ الصفة إذا كانت إثباتاً جاز أن يكون لها شرط آخر هو إثبات؛ لأنّها تختصّ بذات دون ذات، و ليس كذلك صفة النفي؛ لأنّ النفي لا يختصّ، بل يشيع في الذوات كلّها، فلم يحتج إلى شرط الإثبات.

و الجواب الثاني: أنّ ذلك لو كان لانتفاء الصفة لكان الجوهر المعدوم لا يخلو من أن يكون على تلك الصفة، أو لا يكون عليها، فإن لم يكن عليها وجب أن يصحّ الفعل من الجوهر المعدوم، و قد علمنا خلافه. و إن كان على تلك الصفة وجب أن تكون تلك الصفةُ ذاتيّةً؛ لأنّها هي التي تحصل في حال العدم، و لو كان كذلك لوجب أن لا يصحّ الفعل من الجواهر و إن وجدت؛ لأنّها مع الوجود لا تخرج عن تلك الصفة، و قد علمنا خلاف ذلك.

فإذا ثبت أنّه لا بدّ من أن يكون من صحّ منه الفعل قادراً، وجب أن يكون من صحّ منه فعل الجسم قادراً؛ للاشتراك في الطريقة.

فإن قيل: إنّما وجب أن يكون الواحد منّا قادراً؛ لأنّه صحّ منه الفعل، و كان يصحّ أن لا يفعله، فوجب أن يكون على صفة القادرين، فمن أين لكم أنّ من صحّ منه الجسم صحّ منه على هذا الوجه؟ و ما أنكرتم أن يكون المؤثّر فيه أثّر على وجه الإيجاب، فلا يجب أن يكون قادراً.

قيل: ما دلّ على حاجة المُحدَث إلى مُحدِثٍ- من حيث كان محدثاً- دلّ على حاجته إلى من

كان له[١] صفة المختارين، فلا يجوز مع ثبوت ذلك أن يعلّق- مع هذه الحاجة- لمن له صفة الموجبين؛ لأنّ ذلك نقض للعلّة.

و لو جاز ذلك لجاز أن نثبت مُحدَثاً و إن لم يكن له محدِثٌ؛ لأنّ مخالفته للمحدثين في صفة القادرين كمخالفته له في نفس الحاجة، و ذلك قد أفسدناه.

على أنّه لا يخلو المؤثّر في حدوث الأجسام من أن يكون قادراً أو موجَباً. فإن كان قادراً فهو ما أردناه، و إن كان موجَباً لم يخل من أن يكون قديماً أو مُحدَثاً، فإن كان قديماً أدّى إلى قدم الأجسام؛ لأنّ الموجَب يوجب ما يوجبه إمّا في الحال أو في الثاني، و كلاهما يؤدّي إلى قدم الجسم، و قد ثبت حدوثه. و إن كان مُحدَثاً فلا بدّ له من مؤثّر آخر، و الكلام في مؤثّره كالكلام فيه، و ذلك يؤدّي إلى إثبات مؤثّرين لا نهاية لهم، و ذلك باطل، أو الانتهاء إلى مؤثّر مختار، و هو ما أردناه.[٢]

---

١. قوله: «له صفة المختارين» إلى آخر الفصل، أعني قوله: «و هو ما أردناه»، كان مذكوراً في النّسخ ذيل الفصل الباحث عن كونه تعالى قديماً، و يبدو أنّه من سهو النسّاخ.

٢. أ، ب، ج: + «و هنا أوجه يجوز أن يستدلّ بها على كونه مريداً؛ لأنّ الوجه الزائد على الحدوث في حكم دليل مستأنف. فثبت بجميع ذلك أنّه لا بدّ من الدليل على كونه موجوداً، و لعلّنا نستوفي ما يتعلق بهذه المسألة في الكتاب الآخر إن‌شاءالله». أقول: الظاهر أنّ هذه العبارة لا ترتبط بهذا الفصل، بل ترتبط إمّا بالفصل الباحث عن كونه تعالى مريداً، أو كونه تعالى موجوداً، و الله العالم.

فصل: في كونه تعالى قديماً

القديم هو الموجود في الأزل. و لمّا كان الموجود منقسماً إلى موجودٍ في ما لم يزل و موجودٍ متجدّد، كان ما دلّ على كونه موجوداً غير دالّ على كونه موجوداً في الأزل، كما أنّه غير دالّ على كونه لا يزال موجوداً، بل يحتاج جميع ذلك إلى دليل مستأنف.

و الذي يدلّ على وجوده في الأزل هو أنّه لا يخلو صانع العالم من أن يكون موجوداً في الأزل أو متجدّد الوجود. فإن كان موجوداً في الأزل فقد تمّ ما أردناه، و إن كان متجدّد الوجود فهو المحدَث، و يحتاج إلى مُحدِث؛ لأنّا قد بيّنّا أنّ المحدَث يحتاج إلى محدِثٍ من حيث كان محدَثاً. و الكلام في مُحدِثه كالكلام فيه في أنّه لا يخلو أن يكون قديماً أو محدَثاً. فإن كان محدَثاً أدّى إلى إثبات مُحدِثين و محدثي المُحدِثين [ما] لا نهاية لهم، و ذلك فاسد على ما بيّنّاه أوّلاً، أو الانتهاء إلى صانع قديم، و هو المطلوب.

[صانع العالم بلا واسطة هو القديم تعالى]

إلّا أنّ هذا الدليل يدلّ على أنّ الصنعة تنتهي إلى صانع قديم، و لا يدلّ على أنّ صانع العالم بلا واسطة هو القديم تعالى، فيحتاج في إبطال ذلك إلى طريقة أخرى ليبطل مذهب المفوضّة و غيرهم.

و الذي يدلّ على بطلان ذلك أنّ ذلك الصانع لا بدّ من أن يكون قادراً؛ لأنّه صحّ منه الفعل. ثمّ لا يخلو أن يكون قادراً لنفسه أو بقدرة قديمة أو محدثه أو قادراً بالفاعل.

و لا يجوز أن يكون قادراً لنفسه؛ لأنّه كان يجب أن يكون مع كونه موجوداً أن يكون حيّاً؛ لأنّ القادر يجب أن يكون حيّاً، و لو وجب كونه حيّاً لوجب أن يكون حيّاً لنفسه، و لو كان حيّاً لنفسه لوجب أن يكون مِثلاً للقديم، و مشاركاً له في جميع صفاته، و كان يجب أيضاً أن يكون قادراً على جميع الأجناس، و من كلّ جنسٍ على ما لا يتناهى، و في ذلك صحّة ممانعته للقديم تعالى.

فإن قيل: لَم يثبت لكم بعدُ أنّ هاهنا قديماً له صفاتٌ مخصوصةٌ، حتّى تقولوا: إنّما يجب أن

يكون مثالاً للقديم، أو وجب أن يكون فاسداً.

بـل[١] أنتم تقولون[٢] في الـدلالـة على قدمه، و لمّا ثبت ذلك لوجب أن يكون الموجودات[٣] كلّها بصفات يختصّ به تعالى. فإذا ثبت ذلك[٤] ...[٥] يلزم على هذا الدليل إليه، فيصحّ ما أردناه.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون ذلك الصـانع قائماً قادراً قديماً لنفسـه، و إن كان حيّاً بحياة، فلا يلزم أن يكون مِثلاً للقديم تعالى، كما تقولون: إنّ الجوهر متحيّز لنفسـه أو لما هو عليه في نفسـه، و لا بـدّ أن يكون مع وجوده كـائناً، و كونه كائناً لا يرجع إلى نفسـه، بل هو كائن بكونٍ، فما المنكر في كونه حيّاً مثل ذلك؟

قيل: الجوهر لا يحتاج إلى كونه كائناً في جهة مخصـوصـة، بل أضـداد هذه الصفة تقوم مقامها، و ليس كـذلـك كون الحيّ حيّاً؛ لأنّ كونـه قادراً يحتاج إلى كونه حيّاً، و لا يقوم مقامها غيرها، بل أضدادها معها ...[٦] أن يكون قادراً، فبان الفرق بين الموضعين.

و لا يجوز أن يكون ذلك الصـانع قادراً بالفاعل؛ لأنّه لو كان كذلك بالفاعل لوجب أن يكون قـادراً على ما لا نهاية له من الجنس الواحد في المحلّ الواحد في الوقت الواحد؛ لأنّه قادر لا بمعنى، فلم يكن كونـه قادراً على قدرٍ أولى من كونه قادراً على قَدرٍ آخر، و لَوجب أن تكون هذه الصـفة لا تحصـل إلّا في حال حدوثها، و لو وجب ذلك لأدّى إلى جميع ما قلناه في كونه قادراً لنفسـه، حـذوَ النعل بالنعل. على أنّه لو كان بالفاعل قادراً لم يخل أن يكون المؤثّر فيه كونه قادراً أو عالماً أو مريداً؛ لأنّ ما عدا هذا من الصفات لا يؤثّر في إحكام الأفعال.

و لا يجوز أن يكون المؤثّر فيهـا كونَه قادراً؛ لأنّ كونه قادراً لا يؤثّر في أكثر من الحدوث، على مـا سـنبيّنه فيما بعد، و لأنّ ما يتعلّق بالفاعل لا يصـحّ فيه التزايد كالحدوث، و كون القادر قادراً قد

---

١. كذا. و لعلّه: قيل.

٢. ج: تعد. أ: لم يقرء.

٣. أ: «لوجب أن يكون الموجودات» بياض.

٤. ب، ج: - ذلك.

٥. ج: ما. أ، ب: بياض.

٦. بياض.

يصحّ فيه التزايد.

و لو كان المؤثّر فيه كونَه عالماً أو مريداً وجب أن يصحّ ذلك منّا كما يصحّ في الإحكام و جميعِ الوجوه التي تؤثّر فيها هاتان الصفتان، و قد علمنا خلاف ذلك.

و إن كان كذلك لقدرة قديمة كان ذلك باطلاً؛ لأنّ القدرة توجب كون القادر قادراً إذا وجدت.

[لا يصحّ فعل الأجسام بالقدرة المحدثة]

و لا يجوز أن يكون قادراً بقدرة محدثة،[1] و لو كان كذلك لما صحّ منه فعل الجسم بها؛ لأنّ القدرة لا يصحّ بها فعل الأجسام. يدلّ على ذلك: أنّه لا يخلو أن يفعل بها مخترعاً أو مباشراً أو متولّداً. فالمخترع هو ما ابتدئ في غير محلّ القدرة عليه، و المباشر ما ابتدئ في محلّ القدرة عليه، و المتولّد ما وجد بحسب غيره.

و لا يصحّ الاختراع بالقدرة؛ لأنّه لو صحّ ذلك منّا لصحّ منّا منع من هو أضعف منّا، و إن كان بيننا و بينه بُعدٌ، كما يصحّ منّا منعُه من التصرّف لو أمسكناه، و قد علمنا خلاف ذلك.

و المباشر لا يصحّ في فعل الجوهر؛ لأنّه كان يؤدّي إلى اجتماع جوهرين في حيّزٍ واحد؛ أحدهما محلّ القدرة و الثاني ما يفعله[2] بها. و لو صحّ ذلك لما تعاظمت الأجسام بانضمام بعضها إلى بعض، و معلومٌ فساد ذلك.

و المتولّد على ضربين: أحدهما يوجد في محلّ القدرة، و الثاني يتعدّى عن محلّ القدرة. فما يوجد في محلّ القدرة يفسد بما يفسد به المباشر سواء، و ما يتعدّى عن محلّ القدرة فلا سبب له إلّا الاعتماد، و هو في مقدورنا على اختلافه و تماثله، و مع هذا نفعله فلا يتولّد منه الجوهر؛ بدليل أنّا لو أدخلنا أيدينا في زقّ فارغ و شددنا رأسه و اعتمدنا فيه الدهر الطويل، لَما زاد فيه شيء أصلاً. و على هذا المذهب كان يجب أن يمتلي الزقّ كما لو نفخنا فيه، و قد علمنا خلافه.

و ليس لهم أن يقولوا: يخرج من خُلَله؛ لأنّه لو كان كذلك لوجب أن يخرج لو نفخناه، و نحن

---

١. قوله: «بقدرة محدثة» إلى قوله: «و شُبَهِهم سنتكلّم عليها في الكتاب الآخر، إن‌شاءالله» في نسخة «أ» و «ب» - خلافاً لنسخة «ج» - كان مذكوراً في الفصل الباحث عن كونه تعالى قادراً، و يبدو أنّه من سهو النسّاخ.

٢. ب: يفعل.

نعلم أنّا إذا نفخنا الزقّ و تركناه الدهر الطويل مشدود الرأس، فإنّه لا يخرج منه شيء أصلاً، فبطل ما قالوه.

فإن قيل: إنّما لم يتولّد؛ لأنّ هاهنا مانعاً يمنع من توليده.

قيل له: لا يخلو المانع من فعله أن يكون فقدَ العلم، أو الآلة، أو كون العالم ملأً- على ما يقولونه- أو غير ذلك. و لا يجوز أن يكون المانع فقدَ العلم أو الآلة؛ لأنهما لا يحتاج إليهما في جنس الفعل، بل إنّما يحتاج إليهما في وقوع الفعل على وجه دون وجه، و الجوهر جنس الفعل، فلا يحتاج إليهما.

فإن قيل: أ ليس الحركة جنس الفعل، و مع هذا لا يصحّ منّا أن نفعلها إلّا بآلة، و هي الجارحة؟

قيل: إنّما احتيج إلى الجارحة لأنها محلّ الحركة، لا من حيث كان جنس الفعل يحتاج إلى الجارحة، فهذه الحاجة راجعة إلى الفعل لا إلى الفاعل؛ بدلالة أنّ القديم تعالى إذا أراد أن يفعل الحركة لم يكن بدّ من أن يفعل محلّها، و إن لم يكن هو محتاجاً إليه؛ لأنّ الحاجة راجعة إلى الفعل لا إلى الفاعل،[1] و الجوهر لا يحتاج في وجوده إلى محلّ، بل هو محلّ، فكيف يحتاج إلى محلّ؟

فإن قيل: المنع هو أنّ الواحد منّا إنّما يصحّ أن يفعل بجارحة في كلّ جزء منها قدرة، و لكنّنا يمكننا أن نفعل ببعض القدرة دون بعض، و لو نفعل بجميعها لأدّى إلى اجتماع أجزاء كثيرة من الجواهر في حيّزٍ واحد، و ذلك باطل. فلذلك لم يصحّ منه فعل الجوهر، لا لأن يفعل ببعضها.

قيل: لا يصحّ في هذه المسألة أنّ من كانت في يده قُدَر كثيرة يصحّ أن يفعل ببعضها دون بعض، فعلى هذا سقط السؤال، و كان يجب أن يفعل ببعضها. و لو سلّمنا أنّه لا يصحّ ذلك لمكان الاتّصال- على ما قالوه- لوجب أن يفعل بكلّ قدرة في محلٍّ جوهراً في سمته و في الجهة التي تليه، دون غيرها من الجهات، و الجهات لا تحصى، فلا يؤدّي إلى اجتماع جوهرين في حيّز واحد.

فإن فرضوا قدراً كثيرةً في محلّ واحد، قلنا: حينئذ يفعل ببعضها دون بعض، أو يفعل بجميعها في سمت المحلّ؛ لأنّه ليس من شرط ما يولّده الاعتماد أن يولّد في أقرب المحاذيات إليه. ألا ترى أنّا نولّد بالاعتماد على أسفل الرمح الحركةَ في رأسه في حال الاعتماد، من غير تراخ و لا توال؟

---

١. في نسخة أ: قوله: «لا إلى الفاعل» إلى قوله: «شُبَههم ستتكلّم عليها في الكتاب الآخر، إن‌شاءالله» بياض.

فعلى هـذا كـان يجب أن يعتمد بالقُدَر كلّها في سـمت المحلّ، فلا يؤدّي إلى اجتماع جوهرين في حالٍ واحد.

و أمّـا قولهم: إنّ العـالم ملأ، فقـد دلّ الـدليل على أنّ فيه خلاً، و هو أنّه لو كان لا جهة إلّا و فيها جوهر لما صـحّ منّا الحركة أصـلاً؛ لأنّه ما كان يصحّ أن ننتقل إلى جهةٍ إلّا بعد أن ينتقل ما في تلك الجواهر إلى جهتنا، فإن وقع تدافعٌ كان يجب أن يتحرّك جميع أجزاء العالم، و قد علمنا خلافه.

فإن قيل: الهواء جسم رقيق جاز منّا أن ندفعه، فنحصل في مكانه و يحصل هو في مكاننا.

قيـل: لا اعتبـار باللطافة؛ لأنّ المنع من اجتماع الجوهرين في حيّز واحد يرجع إلى التحيّز، لا إلى اللطـافـة و الكثـافـة. ألا ترى أنّـه لو تُرك الواحد منّا في بيت و شُـحِن حوله بالدقيق، لتعذّرت عليه الحركة، كما لو شُـحِن ما حوله بالرصـاص و الحديد سـواء.[1] و شُـبَههم سـنتكلّم عليها في الكتاب الآخر، إن شاءالله.

و ممّا يدلّ أيضـاً[2] على أنّ الجوهر لا يصـحّ فعله منّا، أنّه لو صحّ منّا فعله لوجب أن يكون الكون في أوّل حـال وجوده من فعلنـا؛ لأنّ من جَعَـلَ ذاتاً على صـفة لا يتمّ كونها كذلك إلّا بفعل آخر، وجـب أن يكون ذلـك الأمر من فعلـه، كـالخبر لمّـا لم يكن خبراً إلّا بـإرادة كونـه خبراً وجب أن تكون الإرادة من فعله.

و لا يمكننـا أن نفعـل الكون في الجوهر في أوّل حـال وجوده؛ لأنّه لا يمكننا أن نفعل الفعل في غير محـلّ القـدرة إلّا بـأن نمـاسّ محـلّ قـدرتنـا لـذلك المحلّ، و أقلّه بزمان واحد، و الجوهر كان معدوماً قبل فعلنا له، فلم يمكننا مماسّـته، فلا يصـحّ أن نفعل فيه الكون، فبطل أن نكون قادرين على الجوهر.

و هذا القدر كاف في هذا الموضـوع؛ لأنّ اسـتيفاء ما يتعلّق بهذا الباب يطول به الكتاب، و لعلّنا نستوفيه إذا وفق الله لعمل ما قلناه إن شاءالله.

---

١. خ (ص ١١٢): ألا ترى أنّ أحـدنا لو حبس في بيت و شـحن جميع ما يليه من البيت بالدقيق، لتعذّر عليه التصـرّف و التحرّك، كما يتعذّر لو كان مشحوناً بالرصاص و ما يجري مجراه؟

٢- قوله: «و ممّا يدلّ أيضـاً» إلى آخر الفصـل كان في النّسـخ مذكوراً ذيل الفصل الباحث عن كونه تعالى موجوداً، و يبدو أنّه من سهو النسّاخ.

و لا يجوز ادّعاء قدرة معدومة تخالف هذه القُدَر يصحّ أن يفعل بها الجسم، و ذلك؛ أنّ القُدَر محلّها مختلفةٌ، و مع ذلك اتّفقت في أنّ ما يصحّ ببعضها يصحّ جنسه بسائرها، و ليس مخالفة تلك القدرة لهذه بأكثر من مخالفة بعضها لبعض، فبطل ما قالوه.

فصل: في إثبات كونه تعالى عالماً

إذا ثبت كونه تعالى قادراً فأنت مخيّر في إثبات كونه عالماً و كونه حيّاً أو موجوداً؛ لأنّ كلّ ذلك ممكن، و ليس بعضه بالتقديم أولى من بعض، و إنّما قدّمنا كونه عالماً حسب ما فعله في الكتاب.

و اعلم أنّ العالِم هو من صحّ منه إحكام ما وصف بالقدرة عليه، إمّا تحقيقاً أو تقديراً. ذكرنا: تحقيقاً؛ لأنّ ما يقدر عليه يصحّ منه إحكامه، و ذكرنا: تقديراً؛ لأنّ ما لا يقدر عليه من مقدورات غيره، أو ما ليس بمقدور في نفسه، لو كان قادراً عليه لصحّ منه إحكامه، و لو لم نقل ذلك لانتقض الحدّ.

فإذا ثبت ذلك احتجنا أن نبيّن أوّلاً كون الواحد منّا عالماً بطريقةٍ هي حاصلة فيه تعالى، فنتوصّل [به] حينئذ إلى إثباته تعالى عالماً.

و الذي يدلّ على أنّ الواحد منّا عالم، أنّا وجدنا حيَّين قادرَين، يتأتّى من أحدهما الفعل المحكم المتقن، كالكتابة الكثيرة و البناء و النساجة و الصياغة و غير ذلك من الصنايع المحكمة، و يتعذّر ذلك على الآخر مع قدرته على جنس الأفعال. قلنا: لا بدّ أن يختصّ مَن تأتّى منه ذلك بأمر ليس لمن تعذّر عليه؛ لأنّه لو لم يكن كذلك لصحّ الإحكام منهما[1]، و وجدنا أهل اللغة يسمّون من كان على هذه المفارقة عالماً، فأثبتنا المفارقة عقلاً، و أطلقنا العبارة اتّباعا للّغة.

فإن قيل: ما القدر[2] في[3] الأفعال الذي يدلّ على كون القادر عالماً؟ فبيّنوه.

قيل: ذلك القدر معلوم بالصفة دون المقدار، و هو كلّ جملة من الأفعال تتعذّر على كلّ قادر،

---

١. نسخة بدل أ، ب، ج: عليهما.

٢. ب: القدرة.

٣. أ: «في» بياض.

فهو الـذي يـدلّ على كونـه عالماً، و ما لا يتعذّر على كلّ القادرين فلا يدلّ على كونه عالماً، ككتابة حرف أو حرفَين، أو وقوع كلمة ممّن لا يعرف موضـوعها، أو ضـمّ شـيء إلى شـيء يصـحّ أن يقع ممّن ليس بعـالم، و كذلك فعل المحتذي؛ لأنّ الاحتذاء لا يتعذّر على كلّ قادر. على أنّ المحتذي يحتاج إلى العلم بكيفيّة الاحتذاء حتّى يصحّ أن يحتذي.

فإن قيل: فهل هاهنا جنس من الأفعال يدلّ على كون فاعله عالماً؟

قلنـا: ليس هـاهنا مجرّد جنس يدلّ على كون فاعله عالماً، و إنّما يدلّ إمّا وقوعه محكماً، أو واقعاً على وجـه لا يقع على ذلـك الوجـه إلّا ممّن هو عـالم. و ذلـك مثـل وقوع جزء من الاعتقاد الذي يكون علمـاً؛ فـإنّـه يـدلّ على كون فـاعله عالماً؛ لأنّ العلم هو اعتقاد على وجه، و وقوعه على ذلك الوجه يجري مجرى المحكم في تعذّره على من ليس بعالم، فلا ينتقض ما قلناه.

فـإن قيل: أ ليس الإرادة لا يصـحّ وقوعها إلّا ممّن هو عالم، و هي جنس الفعل، دون أن تكون واقعة على وجه الإحكام؟

قلنـا عنـه جوابـان، أحـدهمـا: أنّ الإرادة يصـحّ وقوعهـا ممّن ليس بعالم، إمّا بأن يكون ظانّاً، أو معتقداً ليس بعالم، و ليس كذلك المُحكَم من الأفعال؛ لأنّه لا يقع إلّا ممّن هو عالم.

و الثـاني: أنّـه ليسـت الإرادة محتـاجةً إلى كونه عالماً، بل كونه مريداً هو المحتاج إلى كونه إمّا عـالمـاً أو معتقـداً. ألا ترى أنّـه لو فَعَـلَ فينـا الإرادة غيرنـا لكـان يجب أن يكون الواحد منّا عالماً أو معتقداً، و إن لم يكن فَعَل الإرادة، فعلم أنّ الحال محتاجةٌ إلى حالٍ أخرى.

فإن قيل:[1] ما أنكرتم أن يكون الفعل المحكَم يصـحّ ممّن كان على صـفة المعتقدين أو الظانّين، و إن لم يكن[2] عالماً، فلا يجيء من ذلك أنّ الله تعالى عالم.

قيـل: الفعل المحكم يدلّ على صـفةٍ يجب ...[3] مع ثبات العقل، و ليس ذلك إلّا كونه عالماً، و مـا ليس بعـالم لا يلزم مع كمـال العقل؛ لأنّه يجوز خروجه عن كونه ظانّاً و معتقداً مع كمال عقله، و لا يجوز أن يكون كاتباً بليغاً، ثمّ يخرج من جميع ذلك مع بقاء عقله، فعلم الفرق بينهما.

---

١. أ: «فإن قيل» لم يقرء.

٢. أ: «و إن لم يكن» لم يقرء. ب: كان.

٣. بياض.

و أيضـاً: فما طريقه الاعتقاد و الظّن لا يجب اختلاله بالسكر و الجنون؛ لأنّهما لا يمنعان منهما، و إنّما يمنعان من العلم، و قد علمنا اختلال ...[١] الصـــنايع بالســكر و الجنون؛ فعلم أنّه إنّما كان كذلك للعلم، دون الاعتقاد و الظنّ.

و أيضـاً: فما طريقه الظنّ و الاعتقاد لا يمتنع حصـوله بأوّل ممارسةٍ، و قد علمنا أنّ الصنائع يصحّ تعلّمها بأوّل الممارسـة، فعلم أنّ ذلك لمكان العلم الذي يحتاج إلى ممارسـة مخصـوصةٍ، يفعل[٢] الله تعالى عنده العلم الضروريّ بها.

فـإن قيل: إن كان المُحكَم يدلّ على كون فاعله عالماً لوجب أن يدلّ المثبَّج[٣] و ما ليس بمحكم على أنّه ليس بعالم.

قلنـا: لا يلزم ذلـك؛ لأنّـه عكس و العكس لا يلزم في الأدلّة. ألا ترى أنّا نعلم حدوث الجســم بـدليـل لا يتـأتّى في حـدوث الأعراض، بل يعلم حدوثها بدليل آخر، فكذلك لا يمتنع أن نعلم أنّ مَن فَعَل المثبَّج عالم بدليل آخر. و إنّما قلنا ذلك [لـــ]أنّ المثبَّج يصـحّ أن يفعله العالم به لغرضٍ، و ليس كذلك المحكَم؛ لأنّه لا يصحّ أن يفعله إلّا من هو عالم به، فبان الفرق بينهما.

و إنّمـا يعلم في بعض الأوقـات أنّـه ليس بعـالم إذا علمنـا توفّر دواعيـه إلى إيقاع الفعل المحكم فيتعـذّر عليـه، فـإنّا[٤] نعلم أنّه ليس بعالم لمكان التعذّر، ســواء وقع منه المثبّج أو لم يقع؛ لأنّا لو علمنا تعذّر المحكم من ...[٥] أن يفعل فعلاً أصـــلاً علمنا أنّه ليس بعالم، كما نعلمه غير عالم إذا فعل ما ليس بمحكم، فلا اعتبار بوقوع المثبّج، و ليس في الفعل ما يدلّ على أنّه غير عالم، و لا على أنّه جاهل.

و قـد قيـل: إنّـه ...[٦] في[٧] بعض الأوقـات بعض الأفعال على أنّه جاهل. ألا ترى أنّه لو قال: جِيد-

---

١. أ، ب: بياض. ج: اختلال.

٢. أ: لم يقرء. ج: فعل.

٣. ثَبَّجَ الكتـابَ و الكلامَ تَثبيجاً: لم يبيّنـه؛ و قيل: لم يأت به على وجهه. و الثَّبَجُ: اضـطرابُ الكلام و تَفَنُّنُه. و الثَّبَجُ: تَعْمِيَةُ الخَط و تَرْكُ بيانه (لسان العرب، ج ٣، ص ٢٢٠).

٤. ب: لأنّا. ج: إنّا.

٥. بياض.

٦. أ، ب: بياض. ج: العقل.

٧. أ، ب: «في» بياض.

بكسـر الجيم و تخفيف اليـاء- يريـد بذلك[١] الإخبار عن جودة الشـيء، دلّ ذلك على أنّه جاهل بتلك اللغة.

فـإذا تبيّن هـذه الجملـة ثبت[٢] أنّ الله تعالى قد فعل من الأفعال المحكمة ما يزيد على إحكام كلّ محكم من خلق ...[٣] و الحيوان و مـا فيهـا من بـدائع الحكمة و لطيف الصـنعة و التركيب العجيب و خلقة السماوات و الأرض[٤] و غير ذلك من الأفعال المحكمة، وجب أن يكون عالماً.

فإن قيل: أ ليس قد قال بعضـهم: إنّ[٥] بالسـمع يعلم[٦] أنّ تـأليف السـماوات من فعله و كذلك تأليف غيرها، فكيف تستدلّون مع ذلك على أنّه عالم؟

قلنا: نفرض المسـألة في أوّل حيّ خلقه الله تعالى في أنّه لا بدّ أن يكون مبنيّاً بنيةً مخصوصةً، و لا بدّ أن يكون هو الفاعل لتلك البنية؛ لأنّا فرضنا أنّه أوّل حيّ، و يثبت بذلك غرضنا من كونه عالماً.

على أنّـه لا حال من الأحوال إلّا و يتجدّد من أفعاله العجيبة ما يدلّ على علمه. ألا ترى أنّه[٧] خَلَق الحيوان في كلّ حيّ ما هو من جنسـه من غير اختلاف في ذلك، فلا يخلق في البشـر جنس البهيمة و لا يخلق في البهيمـة جنس البشـر، فلو لم يكن عالماً لاختلّ ذلك. و كذلك خلق الثمار في كلّ إبّان[٨] و في كلّ شـجرة ما يشـاكلها، فلا يخلق في الكُرم رُطَباً، و لا في النخل عِنباً، و لا في غيرهما من الأشـجار ما ليس من جنسـها. فلو لا أنّه عالم بذلك لما وجب ذلك على وتيرة واحدة، و كان تختلف الحـال فيـه. و كذلك لا يخلق الثمار في الكوانين، و لا يجمد الماء في تموّز و آب، فلو لم يكن عالماً لما كان ذلك[٩] كذلك.

---

١. أ، ب: «يريد بذلك» بياض.

٢. أ: «تبيّن هذه الجملة ثبت» بياض. ب: فإذا ثبت هذه الجهات دلّ على. ج: فإذا ثبت هذه الجملة.

٣. أ، ب: بياض. ج: «السر و السماء».

٤. ب: الأرضين.

٥. ج: - إنّ.

٦. ب: «بالسمع يعلم» بياض. ج: «يعلم» لم يقرء.

٧. ب، ج: أن.

٨ إبّان الشيء: الزمان المهيّأ لفعله و مجيئه (المفردات في غريب القرآن، ج ١، ص ٥٩).

٩. ج: - ذلك.

فصل: في أنّه تعالى موجود

يجب أن يكون القديم تعالى موجوداً؛ لأنّه متعلّق بغيره لنفسه من حيث كان قادراً عالماً، و كلّ ما يتعلّق بغيره لنفسه- إذا كان لا متعلّق له سواه- فإنّ عدمه يخرجه من التعلّق.

و إنّما اعتبرنا تعلّقه بغيره لنفسه؛ لأنّ ما يتعلّق بغيره لا لنفسه لا يجب أن يمنع العدم من تعلّقه، كما[1] أنّ الخبر و الأمر و جميع أقسام الكلام متعلّق بغيره و مع ذلك لا يمنع عدمه من تعلّقه. ألا ترى أنّ عند تكامل الجملة يكون الكلام مفيداً و عند آخر جزء منه ما تقدّم قد عُدِم التعلّق، و مع هذا يتعلّق بالمخبر و المأمور؛ لأنّ هذا التعلّق ليس براجع إلى نفسه، بل هو لشيء يرجع [إلى] المواضعة.

فإن قيل: ما هذا التعلّق؟ فسّروه، ثمّ بيّنوا أنّ العدم يمنع منه.

قلنا: نريد بالتعلّق[2] أنّ كونه قادراً يقتضي[3] مقدوراً، و كذلك كونه عالماً يقتضي معلوماً، و كذلك جميع صفات أُخَر لها تعلّقٌ إلّا كونه حيّاً موجوداً؛ فإنّه[4] لا تعلّق لهاتين الصفتين.

و إنّما اعتبرنا أن يكون لا متعلّق له سواه؛ لأنّه حينئذ[5] لم يمتنع أن يكون[6] مع عدمه متعلّقاً بأمر آخر، و لو لم نعتبره. فكان لقائل أن يقول: للقدرة تعلّق[7] بالسبب و المسبّب معاً. فإذا وجد السبب بها[8] لا يمتنع أن تعدم القدرة ثمّ يوجد المسبّب بعد عدمها[9]؛ لأنّها متعلّقة بأعيان كثيرة لا نهاية لها إذا اختلف الوقت و الجنس و المحلّ. فلو لم يحترز[10] من ذلك لانتقض بما قلناه.

---

١. أ، ج: «كما» بياض.

٢. ب: قوله: «بالتعلّق» إلى قوله: «لقائل أن يقول للقدرة» بياض

٣. أ: «أنّ كونه قادراً يقتضي» بياض.

٤. أ: «صفات أُخَر لها تعلّق إلّا كونه حيّاً موجوداً؛ فإنّه» بياض.

٥. أ: «يكون لا متعلّق له سواه؛ لأنّه حينئذ» بياض.

٦. ج: لا متعلق سواه لأن له متعلق سواه لم يمتنع أن يكون.

٧. أ، ج: من قوله: «آخر» إلى قوله: «تعلّق» بياض.

٨. كذا.

٩. أ: «بعد عدمها» بياض.

١٠. أ، ج: «يحترز» بياض.

و الـذي يـدلّ على أنّ العـدم يمنع من تعلّق ما هذه صــفته، أنّه لو لم[١] يمنع من ذلك لوجب أن يكون الواحد منّا يقدر على ما لا نهاية له، و أن لا يتفاضــل القادرون، و أن يصــحّ منا ممانعة القديم تعالى، و كلّ ذلك فاسد.

و إنّمـا قلنـا ذلـك؛ لأنّ القُـدَر المعـدومـة لا نهـاية لها، فلو كان عدمها لا يمنع من تعلّقها لوجب اختصاصها بنا، و ذلك فاسد بما قلناه.

فإن قيل: عدم القدرة لا يمنع من تعلّقها و إنّما يمنع من اختصـاصـها بنا؛ لأنّها إنّما[٢] يخصّـنا[٣] بأن يحلّنا، و الحلول لا يصحّ إلّا مع وجودها، فلأجل ذلك لم يصحّ ذلك في القدرة.

قيل: مع هذا يتمّ غرضـنا؛ لأنّ القدرة في الحقيقة تعلّقها بكون القادر قادراً و[٤] أن توجب[٥] له هذه الصفة، و كونه قادراً هو الذي يتعلّق بالمقدور، فقد تمّ ما قصدناه على كلّ حال.

على أنّ العدم لو لم يكن مانعاً من تعلّقها لوجب أن لا يجتمع مع العجز في العدم؛ لأنّ الضـدين[٦] لا يصحّ اجتماعهما على وجه يتعلّقان؛ لأنّه كان يؤدّي إلى كون وجوب كون القادر قادراً[٧] عاجزاً.

على أنّـا لو قلنـا: إنّهـا غير متعلّقة في حال عدمها، لم يزد هذا من أنّه لا يكون أحد ســواه[٨] قادراً؛ لأنّ القديم تعالى لا يصحّ أن يكون قادراً بقدرة، على ما سنبيّنه إن‌شاءالله.

و يدلّ أيضــاً على ذلك أنّا وجدنا الإرادة تتعلّق مع الوجود، و عند العدم تخرج من التعلّق، و لا وجه لخروجها من التعلّق إلّا عدمها، فوجب أن يكون ما شاركها في العدم يمنع من تعلّقه.

و هـذه الجملـة تحتـاج إلى بيـان أربعة أشــياء، منها: أنّ الارادة متعلّقة، ثمّ إنّها تخرج من التعلّق عنـد العدم، ثمّ إنّ العلّة[٩] في خروجها من التعلّق عدمها، ثمّ إنّ ما شــاركها في العدم يجب أن يكون حكمه حكمها.

و يدلّ[١٠] على أنّها متعلّقة ما نعلمه ضــرورةً من نفوســنا أنّ أحدنا يكون مريداً لأشـياء، ثمّ يخرج

---

١. أ، ج: «لو لم» بياض.

٢. أ: «إنّما» بياض.

٣. ب، ج: يختصنا.

٤. ج: - و.

٥. أ: «و أن توجب» بياض.

٦. أ: «الضدّين» بياض.

٧. أ: «قادراً» بياض.

٨. أ: «سواه» بياض.

٩. أ، ب: «ثمّ إنّ العلّة» بياض.

١٠. أ، ب: «و يدلّ» بياض.

عن[1] كونه كذلك إلى ضدّها أو لا إلى ضدها. فلا يخلو عند خروجنا عن كوننا مريدين كون الأرادة موجودةً أو معدومةً. و إن كانت موجودةً فلا يخلو أن تكون متعلّقةً بما كانت متعلّقةً[2] قبل ذلك، و قد علمنا خلاف ذلك. و إن كانت متعلّقةً بغيره، أو خرجت مع وجودها، لَأدّى[3] ذلك إلى قلب جنسها، و ذلك فاسد.

فإن قيل: إنّما خرجت من التعلّق لتقضّي مرادها. قلنا: قد لا ينقضي مرادها بأن يبدو للمريد، و مع ذلك فتخرج من التعلّق.

و أيضاً: فلو كان المانع من تعلّقها تقضّي مرادها لأخرجها[4] من الصفة التي معها تتعلّق، و هي على هذا المذهب تتعلّق معدومةً و موجودةً، و كان يجب أن يكون تقضّي المراد يخرجها من العدم و الوجود معاً، و ذلك فاسد، فلم يبق بعد هذا إلّا أنّها عدمت. فإذا ثبت عدمها فلا يخلو أن تكون متعلّقةً أو غير متعلّقة. فإن كانت متعلّقةً به أو بغيره فقد أفسدنا ذلك بتعلّقها في حال الوجود، و إن كانت خرجت من التعلّق ثبت ما أردناه.

فإن قيل: إنّما خرجت مع العدم من التعلّق لا لعدمها بل لخروجها من إيجاب الصفة للمريد، أو لخروجها من الصفة التي معها تتعلّق.

قلنا: العدم علّة في جميع ذلك في المنع من التعلّق ...[5] إيجاب الصفة للمريد، و من الصفة التي معها تتعلّق، فينبغي أن يجعل علّةً في الجميع؛ لأنّ عند العدم [يبطل][6] جميع ذلك، و عند الوجود يصحّ جميع ذلك.

و على هذا يتمّ غرضنا من أنّ صانع العالم موجود. و إنّما قلنا ذلك؛ لاشتراكه و إيّاها في العلّة المانعة من التعلّق، و الاشتراك في العلّة مع المنـ..[7] نقض للعلّة، و ذلك لا يجوز.

و قول من قال: صحّة الفعل تدلّ على أنّ من صحّ منه الفعل قادر حيّ موجود فلا يحتاج إلى جميع ذلك، فاسد؛ لأنّ النظر في دليل واحد من وجه واحد لا يجوز أن يولّد أكثر من علمٍ واحد؛

---

١. أ، ب: «ثمّ يخرج عن» بياض. ج: «يخرج» بياض.

٢. أ، ب: قوله: «عن كوننا» إلى: «كانت متعلّقةً» بياض.

٣. أ، ج: «لَأدّى» بياض.

٤. ج: لإخراجها.

٥. بياض.

٦. بياض، و بقرينة السياق أثبتناه.

٧. بياض.

لأنّه لو ولّد أكثر من ذلك لم ينحصر ما يولّده، و هذه العلوم متغايرة. ألا ترى أنّه يعلمه موجوداً من لا يعلمه حيّاً، و يعلمه حيّاً موجوداً من لا يعلمه قادراً؟ فعلم بذلك أنّ هذه[1] العلوم متغايرةٌ، و كذلك يصحّ أن يعلمه قادراً و إن لم يعلمه حيّاً موجوداً؛ إذا كان الكلام في القديم[2] تعالى، و إنّما يستحيل ذلك فينا؛ لأنّه إذا علم صحّة الفعل من الواحد منّا فقد علم[3] وجود ...[4] ضرورةً، فلا يصحّ أن يعلمها قادرةً و لا يعلمها موجودةً؛ لأنّ النظر في صحّة الفعل منها ...[5] و بكونها قادرةً، موجودةً.

فأمّا القديم تعالى فيصحّ ذلك فيه على ما قلنا ...[6] من وجه واحد؛ لأنّه[7] لو نظر في دليل واحد من وجهين جاز أن ...[8] الحكم صحّ أن يعلمه ...[9].

و أمّا الذي يدلّ على أنّه يجب أن يكون لا يزال موجوداً فهو أنّا ندلّ على أنّ القديم قديمٌ لنفسه أو لما هو عليه في نفسه، و صفات النفس لا يجوز خروج الموصوف عنها.

فإن قيل: إنّ كون الجوهر متحيّزاً راجع إلى ما هو عليه في نفسه و مع هذا يخرج عنه، فهلّا جاز في كونه قديماً أن يكون مثله؟

قيل: إنّ من قال إنّ كونه قديماً راجع إلى نفسه، لا يلزمه هذا السؤال، و من قال إنّه راجع إلى صفة النفس، يقول: إنّها يجوز خروج الموصوف عنها إذا كانت مشروطةً، مثل التحيّز الذي هو مشروط بالوجود، فإذا عدم الشرط انتفت الصفة. فأمّا كونه قديماً فلا شرط له؛ لأنّه الموجود في الأزل، فلا يمكن أن يشرط بشرطٍ يصحّ انتفاؤه فينتفي المشروط.

و أيضاً: فقد ثبت وجوب وجوده أكثر من وقت واحد، و إذا تعدّى الموجود أكثر من جزء واحد وجب أن لا ينحصر؛ لأنّه لا اختصاص له بوقت دون وقت، و قد بيّنّا فيما تقدّم مستوفىً أنّ القديم لا يجوز عدمه، فلا معنى لإطالته.

فإن قيل: لم لا يجوز أن ينتهي إلى حال يجب فيها عدمه؟ كما أنّ الصوت يجب عدمه في

---

١. أ، ب: «قادراً فعلم بذلك أنّ هذه» بياض.
٢. أ، ب: «كان الكلام في القديم» بياض.
٣. أ، ب: قوله: «علم» إلى قوله: «في كتاب آخر إن شاء الله» غير موجود.
٤. ج: بياض.
٥. ج: بياض.
٦. ج: بياض.
٧. ج: من وجه الواحد لأنّه.
٨. ج: بياض.
٩. ج: بياض.

الثاني لا لعلّة، و تجري تلك الحالة مع[1] القديم تعالى مجرى ثاني حال وجود الصوت.

قيل: هذا لا يجوز؛ لأنّ مع تعدّيه لا يجوز أن ينحصر إلّا في وجه معلوم معقول. ألا ترى أنّ القدرة لمّا تعدّت في التعلّق الوقت الواحد و المحلّ الواحد و الجنس الواحد، لم ينحصر متعلّقها، و العلم و الاعتقاد لمّا لم يتعدّيا المتعلّق الواحد وقف على متعلّق واحد، فعلمنا بذلك أنّ مع دفع المخصّص وجب تعدّيه لا إلى نهايةٍ.

على أنّه قد دلّ الدليل على أنّ الثواب دائم لا ينقطع، و الفاعل له هو الله تعالى، فلو جاز عليه العدم لأدّى إلى انقطاع الثواب، و كذلك العقاب في الكفّار، و ذلك يبطل بما أجمع المسلمون عليه.

و ليس لأحد أن يقول: إنّ ما طريقه السمع لا يمكن اعتماده في مثل هذه المسألة.

و ذلك؛ أنّ السمع لا يجوز أن يكون دليلاً فيما يقدح الشكّ فيه في العلم بالسمع، و الشكّ في أنّ القديم تعالى يصحّ عدمه لا يمنع العلم بصحّة السمع؛ لأنّ الذي يحتاج إليه السمع العلم بكونه عالماً لنفسه و أنّه غنيّ لا يحتاج، و ذلك لا تعلّق له بهذا، فصحّ أن يعتمد على السمع في ذلك. و لعلّنا أن نستوفي هذه المسألة فيما بعد إن شاء الله.

---

١. أ، ج: بياض.

فصل: في أنّه تعالى حيّ

الحيّ هو من لا يستحيل أن يكون قادراً عالماً؛ لما هو عليه من الصفة. و هذا أولى مِن قول مَن قال: يصحّ أن يكون عالماً قادراً؛ لأنّه يوهم صحّة ذلك في المستقبل، دون أن يكون ذلك واجباً في كلّ عالم قادر. و لأنّ القديم تعالى فيما لم يزل عالم قادر. و لا يجوز أن يقال: إنّه يصحّ أن يكون كذلك، فالأسلم ما قلناه.

فإذا ثبت ذلك، فالذي يدلّ على أنّ للحيّ بكونه حيّاً صفةً هو ما علمنا أنّ هاهنا ذاتين يصحّ في إحداهما أن تكون عالمةً قادرةً، و الأخرى يستحيل ذلك فيها. ألا ترى أنّ الحيّ منّا يصحّ أن يكون عالماً قادراً، و هو على ما هو عليه، و الجماد يستحيل أن يكون كذلك، و هو على ما هو عليه؟ فلا بدّ من أن يكون بينهما فرق، و تسمّى أهل اللغة من كان على هذه المفارقة بأنّه حيّ.

فإن قيل: يلزم على هذا أنّ من يصحّ كونه حيّاً أن يكون مختصّاً بصفة أخرى لأجلها صحّ فيه ذلك، دون من يستحيل أن يكون حيّاً؛ لأنّ الجماد- و هو على ما هو عليه- يستحيل أن يكون حيّاً، و يصحّ ذلك فيمن هو مختصّ ببنية مخصوصة.

قيل: كذلك نقول بأنّه لا بدّ أن يختصّ من يصحّ فيه أن يكون حيّاً بأمر ليس لمن يستحيل ذلك فيه، و ذلك الأمر هو البنية المخصوصة التي يحتاج كون الحيّ منّا حيّاً إليها، و قدرٌ من الرطوبة و اليبوسة و مخارق الروح فيه، و من لا يكون كذلك يستحيل فيه كونه حيّاً.

و لا يلزم أن يكون ذلك صفةً راجعةً إلى الجملة؛ لأنّ الحكم ليس براجع إلى الجملة. ألا ترى أنّ من يصحّ أن يكون حيّاً ليس بجملة؛ لأنّ بالحياة يدخل في كونه[1] جملةً، فلا يجب أن يكون المصحّح له أمراً راجعاً إلى الجملة. و ليس كذلك من يصحّ أن يكون عالماً قادراً؛ لأنّ من يصحّ

---

١. أ، نسخة بدل ب: كونها

ذلك فيه جملةً محتاج إلى مصحّح راجع إلى الجملة، فبان الفرق بينهما.

و ليس لأحد أن يقول: إنّ الواحد منّا كما لا يكون عالماً قادراً إلّا و هو حيّ، فكذلك لا يكون حيّاً إلّا و هو جسم مبنيّ بنيةً مخصوصةً، فقولوا: إنّ كلّ حيّ لا بدّ أن يكون مبنيّاً كذلك.

و ذلك؛ أنّ الواحد منّا لم يكن جسماً مبنيّاً من حيث كان حيّاً، فلا يلزم أن يكون كلّ حيّ كذلك، و ليس كذلك كونه عالماً قادراً؛ لأنّ كونه عالماً قادراً هو الذي احتاج إلى كونه حيّاً، فلأجل ذلك وجب في كلّ عالم قادر أن يكون حيّاً.

و كيف يجوز أن يكون المصحّح لكونه قادراً عالماً كونه جسماً مبنيّاً ضرباً من البنية و الجسميّة، و البنية المخصوصة أمر يرجع إلى المحلّ، و صحّة كونه عالماً قادراً حكم راجع إلى الجملة، و قد بيّنّا أنّ ما يرجع إلى الجملة لا يجوز أن يصحّحه ما[1] يرجع إلى المحلّ، كما أنّ ما يختصّ به زيد من الحكم لا يجوز أن يصحّحه أمرٌ عليه عمرو.

فإن قيل: لم احتاج الواحد منّا إلى كونه جسماً مبنيّاً إذا كان حيّاً؟

قيل: لأنّه لا يكون حيّاً إلّا بحياة، و الحياة لا بدّ أن يختصّ به، و اختصاصها به لا يكون إلّا بالحلول فيه، و لا يصحّ حلول الحياة في الجزء المتفرّد، و لا فيما له صفة الجماد، فاحتاج عند ذلك إلى أن يختصّ ببنية مخصوصة، فمن هو حيّ لنفسه لا يحتاج إلى كونه جسماً. و لو صحّ في الواحد منّا أن يكون حيّاً لنفسه أو بحياة لا تحلّه لم يجب أن يكون جسماً مبنيّاً، لكن ذلك محال.

فإن قيل: فقولوا أيضاً: إنّ العالم القادر منّا إنّما احتاج إلى أن يكون حيّاً من حيث كان عالماً بعلم و قادراً بقدرة، و العلم و القدرة هما المحتاجان إلى الحياة، فمن هو قادر لنفسه و عالم لنفسه لا يحتاج إلى كونه حيّاً.

قيل: إذا ثبت أنّ كونه عالماً قادراً هو الذي يحتاج إلى كونه حيّاً دون العلم و القدرة، بطلت هذه الشبهة.

و الذي يدلّ على ذلك أنّ صحّة كونه عالماً قادراً حكم راجع إلى الجملة، فينبغي أن يكون المصحّح له أمراً راجعاً إلى الجملة، و العلم و القدرة وجودهما راجع إلى المحلّ، فلا يجوز أن

---

١. ج: أمر.

يكون المصحّح لهما راجعاً إلى الجملة.

و أيضـاً: فإنّ يد الإنسـان إذا كانت متّصـلة به فهي من جملة العالِم القادر؛ بدلالة أنّه يصـحّ أن يـدرك بهـا و يبتـدئ الفعـل فيهـا و يفعل بها الأفعال المحكمة، فإذا بانت خرجت من جملة الحيّ؛ لأنّـه لا يـدرك بهـا، و إذا خرجـت من جملة الحيّ خرجت من جملة القادر العالِم، و إن كان العلم باقياً في قلبه.

فـأمّـا الفعـل فيمكن أن يقـال: إنّمـا لم يصـحّ أن يفعل فيها؛ لأنّ ما كان فيها من القُدَر قد بطلت بـالبينونـة، فلانتفاء القدرة لم يصـحّ الفعل فيها، دون خروجها من جملة الحيّ، لكن ذلك في العلم واضح؛ لأنّه باق في القلب.

فـإذا ثبـت ذلك بان أنّ كون العالم القادر هو المحتاج إلى كونه حيّاً، دون العلم و القدرة، و في ذلك ثبوت كلّ عالم قادر حيّاً.

فـإن قيل: ما أنكرتم أن يكون الفرق الذي ذكرتموه يسـتند إلى حصـول العلم و القدرة، دون حصول صفة أخرى؟

قيـل: القـدرة و العلم يوجبان كونه عالماً قادراً، و الصـحّة غير الإيجاب. ألا ترى أنّ الواحد منّا يصحّ أن يعلم ما ليس هو عالماً به من الطبّ و الهندسـة، و الجماد لا يصحّ ذلك فيه، مع انتفاء العلم بـذلـك عنّـا و عن الجمـاد، مع حصـول الفرق بيننـا و بين الجماد؟ فعلم بذلك أنّ المصـحّح غير الموجب.

فإن قيل: أ ليس القديم تعالى بوجوب كونه عالماً قادراً يستغني عن موجبٍ لهاتين الصـفتين من العلم و القدرة؟ فهلّا وجب أن يسـتغني عن مصـحّح لهما؟ لأنّ الموجب آكد من المصـحّح. فإذا كان مع تأكيد الموجب قد استغنى القديم عنه لوجوب الصـفة له، فأن يستغني عن مصحّح له أولى. و هذا السؤال أشدّ ما يسأل في هذه المسألة.

فـالجواب عنه: أنّ الموجب بخلاف المصـحّح؛ لأنّه لا يمتنع أن تجب الصـفة، فتسـتغني عن موجبٍ هو علة، و يسـتند إلى مقتض آخر من صـفة أو ذات. و لا يجوز أن يكون لها مصـحّح، فيرتفع المصـحّح و تصحّ الصفة؛ لأنّ ذلك ينقض كونه مصـحّحاً؛ لأنّ معنى المصـحّح هو أنّه إذا حصـل صـحّت الصـفة، و إذا ارتفع اسـتحالت، و ليس كذلك الموجب؛ لأنّ الموجب متى حصل

أوجب الصـفة، فإن ارتفع لم يجب ارتفاع الصـفة إذا كان هناك ما يقوم مقامه. ألا ترى أنّ كون الواحد منّا قادراً عالماً يحصل عند العلم و القدرة، ثمّ يرتفع العلم و القدرة في القديم مع ثبوت الصفتين فيه؛ لإسنادهما إلى صفته الذاتيّة، أو إلى الذات بلا واسطة، على الخلاف فيه.

و أيضاً: فإنّ المتحرّك إنّما يجب كونه كذلك عند وجود الحركة، و هي الموجبة له، و يستغني عن حركة أخرى؛ لوجوب الصفة عند الحركة الأولى، و لا يستغني عن المصحّح الذي هو التحيّز، بل لا بدّ من كونه متحيّزاً، فإن خرج عن كونه متحيّزاً خرج عن كونه متحرّكاً.

فعلم بجميع ذلك الفرق بين المصحّح و الموجب.

و قد كان رحمه الله و قدّس روحه و نوّر ضريحه يعتمد السمع في أنّ القديم تعالى حيّ و هو موجود، و يعوّل فيهما على إجماع الأمّة، و قد أجمعوا على كفر من خالف في ذلك، و لا يفتقر العلم بصحّة السمع إلّا إلى كونه عالماً جميعَ المعلومات، و أنّه غنيّ غير محتاج. و إذا ثبت هاتان الصفتان أمكن أن يعرف باقي الصفات بالسمع. و هذه الجملة كافية في هذا الباب.

فصل: في أنه تعالى مدرِكٌ للمُدرَكات، سميعٌ بصيرٌ

هذا الفصل يحتاج إلى بيان أشياء؛ أحدها: أنّ للمدرك بكونه مدركاً صفةً زائدةً على كونه حيّاً عالماً و غير ذلك من الصفات المعقولة، ثمّ يتبيّن أنّ المقتضي لهذه الصفة كونه حيّاً، دون الإدراك- على ما يذهب إليه كثير من الناس- ثمّ يتبيّن أنّ القديم تعالى إذا كان حيّاً وجب أن يكون مدركاً، ثمّ يتبيّن بعد ذلك فايدة قولنا سميعٌ بصيرٌ، و غير ذلك من العبارات التي تطلق في هذا الباب. و نحن نبيّن جميع ذلك إن‌شاءالله.

أمّا كون المدرك مدركاً، فممّا يجده الواحد منّا من نفسه ضرورةً، و لا شيء أبلغ ممّا يعلمه الإنسان من نفسه ضرورةً، و إنّما تشتبه هذه الصفة بغيرها من الصفات ممّا هي طريق إليها أو هي موجبة عنها، فأمّا غيرهما فممّا لا شبهة فيه. و الأوّل كونه عالماً؛ لأنّ الإدراك طريق العلم في العاقل، و الثاني كونه حيّاً؛ لأنّه الموجب للإدراك.

و إنّما ادّعينا العلم الضروريّ بهذه الصفة؛ لأنّ الواحد منّا يفرق بين أن يكون بحضرته جسم كثيف يشاهده أو أصوات رائعة يدركها، و بين أن لا يكون كذلك. و يجد في الأوّل نفسه على أمر لا يجدها إذا زال ذلك، فلا بدّ من صفة، فإذا بيّنّا أنّ هذه الصفة أمر زائد على الصفات التي ذكرناها ثبت ما أردناه.

و الذي يدلّ على ذلك أنّه قد ثبت كونه عالماً، و لا شيء أبلغ في تمييز إحدى الصفتين من الأخرى من انفراد كلّ واحدة منهما عن صاحبتها طرداً و عكساً. و لو سلّم انفصال إحداهما عن الأخرى في إحدى الطريقين كان كافياً.

[في أنّ العلم غير الإدراك]

و الذي يدلّ على ثبوت كونه عالماً من دون الإدراك، أنّ الواحد منّا يعلم الصوت بعد تقضّيه، كما يعلمه في حال إدراكه، و مع هذا يفرق بين حال الإدراك و بين ارتفاع الإدراك، مع حصول العلم في الموضعين، و كذلك يعلم ما كان بالأمس ممّا كان مدركاً له، و إن لم يجد نفسه على ما

كان يجدها عليه بالأمس. و أيضـاً: فإنّا نعلم الألم في جسـم غيرنا، و لا نجد كوننا مدركين، مع نفور نفوسنا عنه في الحالين.

و ليس لهم أن يقولوا: إنّا لا نقول إنّ كلّ إدراك علم، بل العلم إذا كان من جهة الحاسّـة سمّيناه إدراكاً، و إذا كان عن غير جهة الحاسّة لا يسمّى بذلك.

و ذلك: أنّه ليس كلامنا في إطلاق التسـمية، بل نحن فيما يرجع إلى المعنى، و العلمان إذا تعلّقا بمعلوم واحـد على وجـه واحـد في وقت واحد و طريقة واحدة، كانا مثلين، و إذا كان كذلك كان العلمان المتعلّقان بهذا المدرك مثلين، فكان يجب أن لا نجد الفرق بينهما.

و يمكن أن يقـال على ذلـك: إنّه قد تغاير وقتاهما، فهما مختلفان. و آكد من ذلك أن يقال: إذا شاهدناه علمناه مفصّلاً، فإذا لم نشاهده علمناه على طريق الجملة، كما نعلمه بالخبر.

و الجواب المعتمد عن ذلك أن يقال: كون العالم عالماً ممّا لا يجده الإنسـان من نفسـه أصلاً، و هـل يجـد كونه معتقداً؟ فيه خلاف، و الأقوى أنّه لا يجده. فإذا كان كذلك و كان كون المدرك مدركاً ممّا يجده من نفسه وجب أن يكون ذلك غير كونه عالماً.

فإن قيل: أ ليس يفرق الإنسـان بين ما يعلمه ضـرورةً و بين ما يعلمه استدلالاً؟ و لا فرق بينهما إلّا لاختلاف الطريقين.

قيل: الفرق في ذلك لا يرجع إلى اختلاف العلمين، بل إلى أنّ ما يعلمه ضـرورةً لا يمكن دفعه عن نفسه، و ما يعلمه استدلالاً يمكن ذلك فيه، فلأجل ذلك فَرَقَ.

فإن قيل: أ ليس الواحد منّا يفرق بين ما يشـاهده و بين ما يعلمه عند سـماع المتواترين، و إن كان العلمان ضروريين؟

قلنـا: أمّـا على مذهبنا- في أنّ العلم بمخبر الأخبار ليس بضـروريّ- لا يلزم عليه ذلك، لكن لو سـلّمنا ذلك قلنا: الفرق بينهما أنّ ما يشـاهده يعلمه ضـرورةً تفصـيلاً، و إذا علمه بالتواتر علمه على طريق الجملة، و فرق بين علم التفصيل و علم الجملة.

فـأمّـا ثبوت الإدراك مع عـدم العلم، فهو أنّ النـائم يـدرك الألم بقَرص البراغيث [1] و غيرها، و

---

١. القَرصُ: لَسْعُ البَرَاغَيثِ، و هو مَجازٌ (تاج العروس ٩، ص ٣٣٠).

لأجل ذلك يكون سبباً لانتباهه، و مع هذا فلا يعلمه؛ لأنّه لو علمه لَمَيّزه و لم يشكّ في جهات حصوله، و لهذا ربما تصوّر أنّه يراه في المنام.

و أيضاً: فالنوم ينافي العلوم، فكيف يثبت معه العلم بما أدركه؟

فعلم بجميع ذلك أنّ العلم غير الإدراك.

[في أنّ العلم غير الحياة]

فأمّا الذي يدلّ على أنّه أمر زائد على كونه حيّاً هو أنّه قد يكون حيّاً و إن لم يكن مدركاً، فلو كان هو هو لما كان كذلك.

و أيضاً: فكونه مدركاً متجدّد، و كونه حيّاً غير متجدّد، و محال أن تكون الصفة المتجدّدة هي التي لا تتجدّد.

و أيضاً: فكون الحيّ حيّاً لا يجده الإنسان من نفسه، و إنّما يعلمه بدليلٍ، و كونه مدركاً ممّا يجده الإنسان من نفسه، و محال أن يكون أحدهما هو الآخر.

فأمّا غير هاتين الصفتين، فلا يشتبه به كونه مدركاً من كونه قادراً و مريداً و كارهاً و ظانّاً و مشتهياً و نافراً و ناظراً و غير ذلك؛ لأنّه يكون على جميع هذه الصفات، و لا يجد نفسه عليها، فعلم أنّ الإدراك صفة زائدة على جميع ذلك.

و أمّا الذي يدلّ على أنّ المقتضي لهذه الصفة كونه حيّاً، هو أنّ الواحد منّا متى كان حيّاً لا آفة به و حواسه صحيحةٌ و الموانع المعقولة مرتفعةٌ و وُجِد المدرَك، لا بدّ أن يكون مُدرِكاً، و العلم بذلك ضروريّ، فلا يخلو أن يكون المقتضي لذلك وجود الإدراك، أو وجود المدرَك، أو حصول الشرايط، أو ارتفاع الموانع، أو كون الحيّ حيّاً.

و لا يجوز أن يكون الموجب لهذه الصفة وجود معنىً هو الإدراك؛ لأنّ المعنى لا يخلو من أن يكون متولّداً عن فتح البصر و الحاسّة، أو حاصلاً من فعل الله سبحانه تعالى، إمّا وجوباً أو بالعادة.

و لا يجوز أن تكون الحاسّة مولّدة له؛ لأنّ الإدراك لو كان معنىً لكان محلّه القلب، و الحاسّة لا يصحّ أن تولّد في القلب؛ لأنّه لا مماسّة بينهما. و لا يصحّ أن يولّد الاعتماد في غير محلّه إلّا إذا كان بينه و بين المحلّ الذي يولّد فيه مماسّة له أو لِما ماسّه، و ذلك مرتفع هاهنا.

فأمّا فتح البصر فهو حركته، و لا يجوز أن تكون الحركةُ مولّدةً في غير محلّها؛ لأنّها الكونُ

عقيب ضدّه، و الكون لا يولّد إلّا فيما يجاوره، فيولّد التأليف. على أنّه قد لا يفتح العين و لا يحركّها، بأن يكون شاخصاً فيوجد بحذائه مُدرَك فيدركه، فلو كان معنىً لما صحّ ذلك.

فإن قيل: يولّد فيه من يحضر المُدرَك.

قيل: لا يصحّ أن يولّد الغير في غيره معنىً إلّا باعتمادٍ عليه أو على ما يماسّه، و نحن نعلم أنّه قد يحضر المدرك من لا يعتمد عليه أصلاً، فيبطل ما قالوه.

فأمّا من قال: هو فعل الله تعالى وجوباً؛ من حيث إنّ المحلّ إذا احتمل الشيء لا يخلو منه إلّا إلى ضدّه، فلو لم يوجد فيه الإدراك لوجد ضدّه، و لو وجد ضدّه لخرجت الحاسّة من الصحّة.

قيل: هذا أصل غير مسلّم، بل عندنا يجوز أن يخلو المحلّ ممّا يحتمله، فلا يصحّ ما قالوه. على أنّه إنّما يجب أن لا يخلو ممّا يحتمله إلّا إلى ضدّه إذا كان له ضدّ، فمن أين لهم أنّ للإدراك ضدّاً؟ و فساد الحاسّة ليس بضدٍّ للإدراك؛ لأنّ ذلك يختصّ المحلّ، و الإدراك يختصّ الجملة، فلو كان معنىً لكان ضدّه أيضاً يختصّ الحيّ، و ذلك فاسد.

و لا يجوز أن يكون الموجب لهذه الصفة وجود المدرَك، لأنّ وجود المدرَك أمر منفصل من المدرِك، فلا يجوز أن[1] يوجب كونه على صفة. و كان يلزم لو وجد معنيان ضدّان أن يكون على صفتين ضدّين، و ذلك باطل.

و أمّا الشروط الذي يقف الإدراك عليها فأحكامها كلّها راجعة إلى محلّها، فلا يجوز أن توجب صفةً راجعةً إلى الجملة.

و ارتفاع الموانع المرجع به إلى النفي، و النفي لا يجوز أن يوجب صفة الحيّ؛ لفقد الاختصاص.

[في شروط الإدراك]

فإن قيل: ما شروط الإدراك؟ و هل هي عامّة في جميع المدركين أم هي خاصّة في بعضهم؟

قلنا: شروط الإدراك على ضربين، أحدهما عامّ في جميع المدركين، قديم و محدث، و هو وجود المُدرَك؛ من حيث إنّ عدم المُدرَك يمنع من إدراكه، فجرى مجرى عدم المقدور في أنّه

---

١. ج، أ: + يكون.

شرط في كلّ قادر في صحّة كونه قادراً عليه.

و ما عدا ذلك فشروطٌ في من كان رائياً بحاسّة، دون من كان مدركاً لا بحاسّة، و هي: أن تكون المرئيّ أو محلّه مقابلاً أو في حكم المقابل، و لا يكون بينه و بينه حائلٌ و لا بُعدٌ مفرط و لا قرب مفرط، و لا يكون فيه لطافة مفرطة، كالجزء الواحد و الأجسام الشفّافة؛ لأنّ هذه الشروط كلّها مشروطة فيمن كان رائياً بحاسّة، فأمّا من كان رائياً لا بحاسّة فلا يحتاج إلى جميع ذلك، و يجري ذلك مجرى حاجة القادر بقدرة في كثير من أفعاله إلى آلات مخصوصة، لها تركيبات مخصوصة، لا يحتاج إليها القادر لنفسه.

و لا يجوز أن يكون ذلك المعنى يفعله الله تعالى بالعادة؛ لأنّه لو كان كذلك لجاز أن لا يفعله، و لو لم يفعله أدّى إلى تجويز أن يكون بحضرتنا أجسام كثيفة كالفيلة و غيرها و الأصوات الذائعة و غير ذلك، و لا ندركها مع صحّة حواسنا و ارتفاع الموانع، و في تجويز ذلك الذهاب إلى قول السوفسطائية[1].

و ليس لهم أن يقولوا: إنّ العادة فيه مستمرّة، كما هي مستمرّة في أشياء كثيرة.

[لأنّه] قيل: كان ينبغي أن يجوز انحرافها في بعض المواضع النائية، فنصدّق من يخبرنا أنّ هاهنا أقواماً حواسهم صحيحة، و بين أيديهم أجسام كثيفة و أصوات و أراييح و غير ذلك، و مع ذلك لا يدركونها، و في علمنا كذبُ من قال ذلك دليلٌ على بطلان ما قالوه.

فلم يبق بعد فساد هذه الأقسام إلّا القول بأنّ المقتضي لهذه الصفة كونه حيّاً؛ لأنّ كونه مدركاً قد يحصل مع فقد كلّ صفة يشار إليها، سوى كونه حيّاً.

و إذا ثبت ذلك وجب أن يكون تعالى مدركاً؛ لأنّا قد بيّنّا أنّه حيّ، و الآفات و الموانع لا يجوز عليه، فإذا وجدت المدرَكات وجب كونه مدرِكاً.

و لا يلزم إذا وصفناه بأنّه مدرِك أن نصفه بأنّه شامّ أو ذائق؛ لأنّ الشمّ و الذوق ليسا بعبارة عن

---

١. هم الذين شكوا في وجود الحقائق، و قالوا: إنّ حقائق الأشياء تابعة للاعتقاد، و صحّحوا جميع الاعتقادات مع تضادها و تنافيها، و كانوا يستخدمون مقدمات خاطئة ليتوصلوا بها إلى نتائجَ الغرضُ منها إسكات الخصم. و من أشهر رجالهم بروتاجوراس المتوفى ٤١٠ ق. م، و معاصره جورجياس المتوفى عام ٣٨٠ ق. م. راجع عنها: الفصل لابن حزم، ج ١، ص ١٨ - ١٩؛ موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، ص ٣٤٠ - ٣٤١.

الإدراك أصلاً، و إنّما يفيدان تقريب الجسم المشموم و المذوق إلى حاسّة الشمّ و الذوق، و لهذا يقولون: شممتُ فلم أجد له رائحةً، و ذُقتُه فلم أجد له طعماً، فيثبتون الشمّ و الذوق و ينفون الإدراك، فلو كانا يفيدان الإدراك لكان ذلك متناقضاً، كما لو قال: أدركته فلم أدركه.

و القديم تعالى لا يجوز عليه ذلك؛ لأنّه يدرك لا بحاسّة. فأمّا قولنا: سميع بصير، فإنّه يفيد أنّه تعالى على صفة يجب أن يسمع المسموعات و يبصر المبصرات- إذا وجدت- و هذا يرجع إلى كونه حيّاً لا آفة به، و ليس بصفة زائدة على ذلك؛ بدلالة أنّها لو أفادت صفة زائدة على ذلك لجاز أن يحصل حيّاً لا آفة به و لا تحصل تلك الصفة، فلا يكون سميعاً بصيراً، و قد علمنا خلافه.

و إذا أفادا ما قلناه وجب وصف القديم تعالى بهما. و وجب وصفه بهما فيما لم يزل؛ لثبوت كونه حيّاً فيما لم يزل، و الآفات مستحيلة عليه.

فأمّا سامع و مبصر، فإنّهما يفيدان كونه مدركاً للمسموعات و المبصرات، و لا يجوز وصفه تعالى بذاك إلّا بعد وجود المسموعات و المبصرات، كما لا يجوز وصفه بالإدراك إلّا بعد وجود المدرَك.

فصل: في كونه تعالى مريداً

هذا الفصـــل يحتاج إلى بيان أمور، أوّلها: معنى قولنا مريد، و الثاني: أنّ الواحد منّا له بكونه مريداً صـفةٌ زائدةٌ على سـائر صفاته، و الثالث: أنّه مريد لمعنىً، و الرابع: أنّ القديم تعالى مريد، و الخامس: إفساد جميع الأقسام التي يمكن إسناد هذه الصفة إليه إلّا كونه مريداً بإرادة محدثة لا في محلّ.

فأمّا المريد، فمعناه: هو من كان على صــفةٍ لأجلها يصـحّ منه إيقاع مقدوره على وجه، مع جواز وقوعـه على غيره من الوجوه، أو خـاليـاً من كـلّ وجـه، أو يتقدّر ذلك فيه. و إنّما اعتبرنا التقدير في هذا الباب؛ لأنّ ما لا يقدر عليه من مقدور غيره لا يصـحّ ذلك فيه، و إن كان مريداً له، لكن لو كان مقدوراً له لصحّ ذلك فيه، فالتقدير كافٍ في هذا الباب.

و بذلك أيضـاً ينفصــل من الإرادة المتعلّقة بمجرّد الحدوث؛ بأنّ نقول: لو كان الحدوث وجهاً زائداً لكان المؤثّر فيه الإرادة، دون غيرها من الصــفات، و ليس المريد مَن فَعَل الإرادة؛ بدلالة أنّه قد يعلم المريـد مريـداً مَن لا يعلم الإرادة- لا على جملـة و لا على تفصــيـل- مِن نفـاة الأعراض، و الأسـماء المشـتقّة من الأفعال لا يصـحّ أن يعلمها إلّا مَن عَرَف الفعل، إمّا على جملة أو على تفصيل، كالضارب و القائل و المتكلّم و غير ذلك، فبان بذلك صحّة ما قلناه.

[في أنّ للمريد بكونه مريداً صفةً]

فأمّا الدليل على أنّ للمريد بكونه مريداً صـفةً، هو أنّا نعلم ضـرورةً من نفوسنا أنّا إذا دعانا الداعي إلى فعلٍ من الأفعال، و قد تسـاوت جملة من الأفعال في باب العرض، من الطعام المخصــوص أو الدراهم المتسـاوية في جميع الصــفات، فإذا فعلنا واحداً منها وجدنا نفوسـنا على أمرٍ لم نكن نجده قبل ذلك، فمن دفع ذلك لا يحسـن مكالمته؛ لأنّ العلم بذلك ضروريّ، و كذلك قد يعلم أحدنا مثل ذلك من غيره؛ لأنّه قد يضــطرّ إلى قصــد غيره بخطابه و أنّه يريده دون غيره، فدفع ذلك غير ممكن.

فـإذا بيّنّا أنّه لا يرجع ذلك إلّا إلى ما قلناه من الصــفة ثبت ما أردناه. و لا يجوز أن يرجع ذلك

إلى شيء من صفات الحيّ - سوى ما قلناه - من كونه قادراً و مشتهياً و نافراً و ناظراً و ظانّاً؛ لأنّه فقد يكون على جميع هذه الصفات، و لا يجد نفسه على ما قلناه. فلو كان لشيء من ذلك لوجد نفسه عليه قبل ذلك، و قد علمنا خلافه.

و أمّا كونه عالماً فممّا لا يجده من نفسه بلا خلاف، و كونه معتقداً الصحيحُ فيه أنّه لا يجده من نفسه، فإذا لم يجد ذلك من نفسه فما يجد من نفسه يجب أن يكون غيره. على أنّ علمه بذلك فقد[1] يتساوى فيه أشياء كثيرة و يتساوى دواعيه، ثمّ يجد لنفسه مع بعض الأفعال ما لا يجده مع البعض الآخر، فعلمنا أنّه أمر زائد على العلم.

و أيضاً: قد بيّنّا أنّ الواحد منّا يضطرّ إلى قصد غيره بكلامه، و لا يضطرّ إلى كون غيره عالماً و لا معتقداً، و إنّما يعلم غيره عالماً في بعض الأوقات بدليلٍ، و هو أن يراه يقع منه الأفعال التي لا تقع إلّا مِن عالمٍ، فيعلم حينئذ أنّه عالم، و العلم بكون غيره قاصداً ضروريّ على ما بيّنّاه.

و أقوى ما يسأل على هذا أن يقال: الإرادة تابعة للداعي، فلا بدّ أن يكون الفعل الذي تناولته الإرادة أن يكون قد دعاه الداعي إليه حتّى يريده، فذلك العلم المخصوص هو الإرادة.

و الجواب عن ذلك أن يقال: الداعي على سبيل الجملة إلى الأكل كاف في هذا الباب، و يقع القصد إلى بعض ما تناوله داعي الجملة، فيتخصّص به، و لا يحتاج إلى داعٍ مخصوص. و متى قيل: يحتاج إلى داع مخصوص فقد سمّوا الإرادة داعياً، و لا مشاحّة في العبارة.

و ليس لهم أن يقولوا: أ ليس في مقدوره أمثال هذه الإرادة؟ فلِمَ اختار بعضها دون بعض؟ فان قلتم: الإرادة الأخرى، فالكلام فيها كالكلام في الإرادة الأولى، و يؤدّي إلى وجوب فعل الإرادات لا نهاية لها، و ذلك محال، أو يقولوا: يفعل بعضها لمكان الداعي، قيل في الفعل مثله أنّه يفعل بعضه دون بعض لمكان الداعي، و لا يحتاج إلى الإرادة.

و ذلك؛ أنّ الداعي يدعو إلى الفعل دون الإرادة؛ لأنّ الغرض فيه دونها، و إنّما يفعل الإرادة تبعاً للمراد، فلا يلزم على ذلك إرادة الإرادة؛ لأنّ الداعي لا يدعو إلى فعل الإرادة. و كيف يدعو الداعي إلى فعل الإرادة، و الإرادات لا تنفصل له حتّى يدعوه الداعي إلى بعضها دون بعض، فبان فساد ما سألوا عنه.

---

١. ب: قد.

و ممّا يدلّ أيضاً على أنّ للمريد بكونه مريداً صفةً أنّه قد يخبر الواحد منّا و يأمر، و الخبر لا يكون خبراً إلّا بإرادة كونه خبراً؛ بدلالة أنّه يوجد الصيغة بعينها فلا يكون خبراً، و كذلك الأمر توجد صيغته و لا يكون أمراً، و إنّما يكون أمراً إذا أراد المأمورَ به، فلو لم يكن مريداً لما صحّ أن يكون مخبراً و لا آمراً.

فإن قيل: لِمَ زعمتم أنّ نفس ما يقع خبراً و أمراً كان يجوز أن يقع غير خبر و لا أمرٍ؟ فعليه بنيتم الكلام، و ما أنكرتم أنّ ذلك غيره فلا يلزم ما قلتموه؟

قلنا: لو كان غيره لم يخل أن يكون مثله أو خلافه. و لا يجوز أن يكون خلافه؛ لأنّه لو كان كذلك لفصّلنا بين الصيغتين بالإدراك؛ لأنّ الصيغة مُدرَكة، فلما اشتبهتا على الحاسّة و لم نجد بينهما فرقاً علمنا أنّهما ليسا مختلفين.

و لا يجوز أن يكون مثله و هو غيره؛ لأمور، أحدها: أنّه كان يجب أن يكون له طريق إلى الفصل بينهما، و إلّا لم يحسن منه الإخبار؛ لأنّه إذا قصد الإخبار عن زيد بن عبدالله لم يأمن أن يقع منه عن زيد بن خالد، و في علمنا بحسن ذلك دليل على بطلان ما قالوه.

و أيضاً: لو كان غيره للزم أن يكون جنس من يقدر على الإخبار عنه من الزيدين متناهياً لتناهي قُدَره؛ لأنّ القدرة الواحدة لا تتعلّق في الوقت الواحد من الجنس الواحد في المحلّ الواحد بأكثر من جزء واحد؛ لأنّه لو تعلّقت بأكثر من ذلك لأدّى إلى تعلّقها بما لا يتناهى؛ لفقد الاختصاص، و في علمنا بأنّه لا عدد من الزيدين إلّا و أضعف القادرين يقدر على الإخبار عنه دليل على أنّ نفس ما يقع خبراً عن زيد بن عبدالله كان يصحّ أن يقع خبراً عن زيد بن خالد، و إنّما اختصّ به لمكان القصد.

و ليس لأحد أن يقول: إذا تغاير الزيدون جرى ذلك مجرى تغاير المحالّ، فلا ينحصر.

و ذلك؛ أنّ محلّ الكلام ليس هو ما تناوله، و إنّما محلّه اللسان، و محلّ الزاى و الياء و الدال واحد في سائر الزيدين، فيجب أن لا يتعلّق إلّا بقدر قُدَره، و قد علمنا خلافه.

و ليس لهم أن يقولوا: المؤثّر في ذلك علمه أو اعتقاده.

و ذلك؛ أنّ العلم يتناول الشيء على ما هو به، و لا يجعله على ما هو به. و يحتاج أن تثبت الصيغة أوّلاً- خبراً أو أمراً- حتّى يتعلّق به العلم.

هذا إذا أريد أنّ علمه تعلّق بكونه خبراً أو أمراً. فأمّا إن أريد أنّه يعلم الصيغة أو المخبر عنه، قيل: قد يعلم جميع ذلك و لا يكون مخبراً و لا آمراً.

فأمّا غير ذلك من الصفات فلا يجوز أن يؤثّر في ذلك؛ لأنّه يثبت جميع الصفات المعقولة و تقع معها الصيغة تارة خبراً و أخرى غير خبر، فعلم فساد ذلك.

فإذا ثبت أنّ للمريد بكونه مريداً صفةً زائدةً على صفاته المعقولة، فالذي يدلّ على أنّها لمعنىً، هو أنّها يتجدّد مع جواز أن لا يتجدّد، و أحواله على ما كانت عليه، فوجب أن يكون لمعنىً كسائر الأعراض.

و لا بدّ أن يختصّ به ذلك المعنى؛ لأنّه لو لم يختصّ به لم يكن بأن يوجب كونه مريداً أولى من غيره.

و لا يمكن أن يختصّه إلّا بأن يحلّه أو يحلّ بعضه. و حلولها في جميعه لا يمكن؛ لأنّ ذلك محال، و حلولها في بعضها هو الواجب. فلا بدّ أن يكون ذلك المحلّ مبنيّاً بنية زائدة على الأطراف، كاليد و الرِجل؛ لأنّ من المعلوم ضرورةً أنّ الواحد منّا لا يجد نفسه مريداً من ناحية يده و لا رِجله.

فإذا بطل ذلك فالعلم بمحلّها بعينه طريقه السمع، و أجمع المسلمون على أنّ محلّ العلم و الإرادات القلب، و في القدماء من قال محلّ جميع ذلك الدماغ. و الذي يعلم بالعقل أنّه من ناحية قلبه يجد ذلك، فأمّا محلّه على اليقين، فلا يعلم إلّا سمعاً.

فإذا ثبت أنّ الواحد منّا مريد بإرادة تحلّه احتجنا أن نبيّن أنّ القديم تعالى مريد، و قبل ذلك نحتاج أن ندلّ على أنّ هذه الصفة صحيحة عليه غير مستحيلة.

و الذي يدلّ على ذلك هو أنّ المصحّح لكون المريد مريداً هو كونه حيّاً، و كونه حيّاً حاصل فيه تعالى، فوجب أن يصحّ كونه مريداً.

فإن قيل: لو جاز هذا لجاز لقائل أن يقول: إنّ المصحّح لكونه مشتهياً و نافراً هو كونه حيّاً، فوجب أن يصحّ ذلك في القديم.

و ذلك؛[١] أنّا لا نسلّم أنّ المصحّح لكونه مشتهياً و نافراً كونه حيّاً، بل نقول: المصحّح لذلك كونه جسماً، و الحياة شرط في صحّة وجود الشهوة و النفار، و ليس كذلك كونه مريداً؛ لأنّ المصحّح له كونه حيّاً لا غير. على أنّه قد ثبت استحالة الشهوة و النفار عليه تعالى- على ما ندلّ عليه فيما بعد- فكيف يكون كونه حيّاً مصحّحاً له؟

و هكذا إذا قيل: المصحّح لكونه جاهلاً أو عاجزاً كونه حيّاً، قلنا: لا نسلّم ذلك، بل المصحّح لهما ثبوت كونه عالماً و قادراً على وجه كان يجوز أن لا يثبت، و القديم تعالى يجب أن يكون عالماً و قادراً، فلا يجوز أن يكون المصحّح للعجز و الجهل كونه حيّاً. على أنّا لو سلّمنا أنّ المصحّح لهما كونه حيّاً، و قد سلّم لنا كونه عالماً قادراً لنفسه، و أنّه لا يجوز خروجه عنهما[٢]، فلا يضرّنا ذلك، و إن كان الأوّل هو المعتمد.

فإذا ثبت أنّه تعالى يصحّ أن يكون مريداً فنحن مخيّرون في الكلام بين إثبات هذه الصفة في باب الصفات من التوحيد؛ لأنّا قد بيّنّا أنّ المريد له- بكونه مريداً- صفةٌ على ما أثبته في هذا المختصر، و بين أن نتكلّم فيها في باب العدل، على ما عمله في «الملخّص» و «الذخيرة» و عمل جميع الشيوخ ذلك؛ لأنّه لا يكون مريداً إلّا بأن يفعل إرادةً، فكلّ ذلك جائز.

[في الدليل على أنّه تعالى مريد]

و الذي يدلّ على كونه مريداً أشياء، أحدها: أنّه فقد ثبت أنّ العالم بما يفعله إذا فعله لغرض يخصّه و كان مخلّى بينه و بين الإرادة، فلا بدّ أن يريده، و العلم بذلك ضروريّ.

و إنّما اعتبرنا علمه في ذلك؛ لأنّه إن فعله ساهياً أو نائماً أو ناسياً أو غافلاً لم يجب كونه مريداً. و اعتبرنا أن يفعله لغرض يخصّه لئلّا يلزم أن يريد الإرادة؛ لأنّه لا يفعلها لغرض يخصّها، و إنّما يفعلها تابعةً للمراد. و اعتبرنا كونه مخلّى بينه و بينها؛ لأنّ المشرف على الجنّة و النار لو فُعِل فيه كراهةٌ لدخول الجنّة و إرادةٌ لدخول النّار، لما دخل إلّا إلى الجنة؛ لأنه ممنوع من الإرادة لدخول الجنة غيرَ مخلّى بينه و بينها.[٣]

---

١. كذا. و الصحيح: قلنا.

٢. ج: عنها.

٣. خ (ص ٢٧٥): إنّ الإرادة إنّما تدعو المريد بها إلى الفعل متى كانت من فعله و إذا كانت من فعله، و إذا كانت من فعل غيره فيه لم

فإن قيل: ما تقولون في مَن مُنِع من فعل الإرادة؟ هل يصحّ منه أن يخبر و يأمر لمكان الداعي، كما يصحّ أن يفعل دخول الجنّة لمكان الداعي فقط؟

قيل له: لا؛ لأنّ كلّ وجه يقع الفعل عليه بالإرادة، متى منع منها لا يصحّ منه إيقاعه على ذلك الوجه، منها أقسام الكلام، و منها قضاء الدين، و منها سائر العبادات؛ لأنّها إنّما يقع عبادةً بالقصد و النيّة، فمتى منع منها لم يصحّ أن يوقعه على ذلك الوجه. و ليس كذلك دخول الجنّة؛ لأنّه مجرّد الفعل، و جنس الفعل لا يحتاج إلى الإرادة في حصوله. ألا ترى أنّه يقع منه مع السهو و النسيان و النوم؟

و الذي يدلّ أيضاً على أنّه تعالى مريد، أنّه خلق فينا شهوة القبيح، فلا يخلو أن يكون خلقها لا لغرض أو لغرضٍ. و خلقها لا لغرضٍ عبثٌ لا يجوز عليه، و الغرض لا يخلو أن يكون ليفعل القبيح أو ليجتنبه، و الأوّل قبيح، فيجب أن يكون خلقها ليجتنب القبيح. على أنّه لو صحّ أن يخلقها ليفعل القبيح ثبت أيضاً كونه مريداً، غير أنّ الصحيح ما قلناه.

و أيضاً: فقد ثبت أنّه تعالى مثيب و معاقِب، و الثواب لا يكون ثواباً إلّا بأن يقصد به تعظيم المثاب و تبجيله، و العقاب لا يكون عقاباً إلّا بأن يقصد الاستخفاف به و إهانته، و في ذلك ثبوت كونه مريداً.

و ممّا يدلّ أيضاً على كونه مريداً أنّه ثبت أنّه مخبر و آمر، و الخبر و الأمر قد بيّنّا أنّهما لا يكونان كذلك إلّا بالإرادة، فوجب أن يكون مريداً.

و ليس لهم أن يقولوا: أنتم لا يمكنكم أن تعلموا أنّه مخبر و آمر إلّا بعد أن تعلموا أنّه مريد، فكيف تستدلّون بكونه مخبراً و آمراً على كونه مريداً؟ و هل هذا إلّا استدلال[1] بالشيء على نفسه؟

قيل: قد يمكننا أن نعلم أنّه مخبر و آمر - و إن لم نعلم أنّه مريد - بإجماع الأمّة على أنّه مخبر و آمر، فإذا علمنا من بعد أنّه لا يكون الخبر خبراً و الأمر أمراً إلّا بالإرادة علمنا أنّه مريد.

يؤثّر في مقدوره، و لم يكن داعيه إليه. ألا ترى أنّ الله تعالى لو خلق في قلب المشرف على الجنّة و النّار، العالِم بما فيهما من النفع و الضرر، إرادةَ دخول النار و كراهةَ دخول الجنّة، لم يقع منه إلّا دخولُ الجنّة، و لم يكن لإرادته لدخول النار تأثيرٌ، من حيث لم يكن من فعله و لا تابعة لدواعيه.

١. كذا. و الأصحّ: الاستدلال.

و يمكن أن يطعن على هذا الجواب: بأنّ إجماع الأمّة لا يمكن العلم بصحّته إلّا بعد أن يعلم صحّة السمع، و العلم بصحّة السمع مبنيٌّ على صدق النبيّ عليه السلام، و ذلك لا يمكن العلم به إلّا بعد أن يعلم أنّه قصد تصديقه، فيقف أيضاً على العلم بأنّه مريد. هذا عند من قال: إنّ صحّة الإجماع يُعلم سمعاً.

فأمّا على ما يذهب إليه من أنّ العلم بصحّة الإجماع قد يكون بالعقل، يمكن الاعتماد عليه و يمكن أن يعترض عليه، بأن يقال: و أنتم أيضاً لا يمكنكم العلم به إلّا بعد أن تعلموا أنّ الله تعالى إذا كلّف المكلّفين لا بدّ أن يفعل كلّ ما هو لطف لهم، و لا يمكن العلم بأنّه كلّف إلّا بعد العلم بإرادته، و ذلك دليل في إثبات كونه تعالى مريداً.

و يمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: إذا تكلّم تعالى بما صيغته صيغة الخبر أو الأمر و لم يقرن به بياناً أنّه ما أراد ما وضعا له، فلا بدّ من أن يكون مخبراً و آمراً، فحينئذ يعلم أنّه مخبر و أنّه آمر، فيستقيم الاستدلال بذلك.

و قيل أيضاً: إنّه إذا تكلّم بما صيغتُه الخبرُ و[1] الأمر يعلم أنّه لا بدّ من أن يكون قصد شيئاً مّا؛ لأنّه لو لم يقصد شيئاً كان عابثاً، و ذلك لا يجوز، و إذا علمنا أنّه قصد به بعض أقسام الكلام التي يحمل عليه هذه الصيغة علمنا أنّه مريد. غير أنّ هذا دليل على كونه مريداً، لا على كونه مخبراً و آمراً، و نحن ذكرنا الاستدلال بكونه مخبراً و آمراً على كونه مريداً، و ذلك لا يصحّ هاهنا.

و يدلّ على أنّه مريد هو أنّه ثبت أنّه مكلِّف على ما نبيّنه، و التكليف هو إرادة ما فيه المشقّة من المكلَّف على ما سنبيّنه، فثبت بذلك أنّه مريد.

[في أنّه تعالى مريد بإرادة محدثة لا في محلّ]

فإذا ثبت بهذه الأدلّة أنّه تعالى مريد فلا يخلو أن يكون مريداً لنفسه، أو بإرادةٍ، أو مريداً لا لنفسه و لا لمعنىً. و إن كان مريداً لمعنىً لم يخل ذلك المعنى من أن يكون معدوماً، أو موجوداً، فإن كان موجوداً لم يخل من أن يكون قديماً أو محدثاً، فإن كان محدثاً لم يخل من أن يكون موجوداً فيه أو في غيره أو موجوداً لا في محلّ، و إن كانت موجودةً في غيره لم يخل ذلك الغير

---

١. ب: أو.

من أن يكون جماداً أو حيواناً، فإذا أفسدنا جميع ذلك لم يبق إلّا كونه مريداً بإرادة محدثة لا في محلّ، و ثبت ما أردناه.

و الذي يدلّ على أنّه لا يخلو أن يكون مريداً لنفسه هو أنّه لو كان كذلك لوجب أن يكون مريداً لكلّ ما يصحّ أن يكون مراداً؛ لأنّ صفة النفس متى صحّت وجبت، و في ذلك وجوب كونه مريداً لكلّ ما يصحّ حدوثه، و لو وجب ذلك لوجب أن يستحيل كونه كارهاً؛ لأنّ ما يصحّ أن يكرهه قد وجب كونه مريداً له؛ لأنّ الكراهة أيضاً لا يتعلّق إلّا بما يصحّ حدوثه، و قد علمنا أنّه كاره؛ لأنّ النهي يدلّ على كراهة المنهيّ عنه، كما أنّ الأمر يدلّ على إرادة المأمور به. و لا يحتاج أن يفرض أن يكون كارهاً لنفسه، و أنّه كان يجب أن يكون كلّ ما أراده أن يكرهه، و إن كان ذلك أيضاً لازماً للمخالف؛ لأنّ الطريق واحد.

و ليس لهم أن يقولوا: إنّ إرادة حدوث الشيء كراهة أن لا يكون ذلك الشيء، فلا يلزم ما قلتموه.

و ذلك؛ أنّ الإرادة و الكراهة ضدّان، فهما جميعاً لا يتعلّقان إلّا بما يصحّ حدوثه. ألا ترى أنّ ما لا يصحّ حدوثه لا يصحّ أن يكون مراداً و لا مكروهاً، من القديم تعالى و الباقي و ما يقتضي[1] وقته من مقدورات القُدَر، فعُلِم بذلك أنهما لا يتعلّقان إلّا بما يصحّ حدوثه.

و أيضاً: فمتى اعتقد فيما لا يصحّ حدوثه أنّه يصحّ حدوثه، جاز أن يريده، و إن كانت هذه الإرادة لا مراد لها، و إذا اعتقد فيما يصحّ حدوثه أنّه لا يصحّ حدوثه لم يصحّ أن يريده، و ذلك يبيّن أنّها لا تتعلّق إلّا بما يصحّ حدوثه.

و أيضاً: فلو تعلّقت الإرادة بوجه سوى الحدوث لوجب أن يصحّ تعلّقها بالماضي، كالاعتقاد و الظنّ و التمنّي - لو كان معنيً - و قد علمنا أنّه لا يصحّ تعلّقها بالماضي، فبطل ما قالوه.

و كذلك ما أفسدنا به كونَه مريداً لنفسه يفسد به كونَه مريداً لا لنفسه و لا لعلّة، من وجوب كونه مريداً لكلّ ما يصحّ أن يكون مراداً، و في ذلك ما قدّمناه من الفساد. و أدّى ذلك أيضاً إلى وجوب كونه مريداً للقبائح، و ذلك صفة نقص.

---

١. كذا. و لعلّ الصحيح: ينقضي.

و ليس لهم أن يقولوا: إنّما تكون صفة نقص إذا كان مريداً بإرادة محدثة؛ لأنّها تكون قبيحةً، أمّا إذا كان مريداً لنفسه، أو لا لنفسه و لا لعلّة، فلا تكون صفةً نقصٍ.

و ذلك؛ أنّ المعلوم ضرورةً أنّ المريد للقبائح على صفة نقصٍ قبل أن يعلم أنّه أراده لنفسه أو بإرادة، و جرى ذلك مجرى العلم بأنّ كونه جاهلاً صفة نقص؛ كان ذلك للنفس أو لجهل، فبطل ما قالوه. على أنّ ما يكون لا للنّفس و لا لعلّة فلا بدّ من أن يستند إمّا إلى الفاعل أو إلى كونه حيّاً؛ لأنّ ما عداهما لا يستحقّ عليه الصفات التي هي لا للنفس و لا لعلّةٍ.

و لا يصحّ كونه مريداً بالفاعل؛ لأنّ ما يتعلّق بالفاعل يتبع حال الحدوث، و هذه الصفة تحصل في حال البقاء، و هي على هذا الوجه تستحيل في القديم.

و لا يجوز أن يكون كذلك لكونه حيّاً؛ لأنّه لو كان كذلك لوجب ذلك فينا؛ لأنّ المقتضي لا يختلف في الشاهد و الغائب. ألا ترى أنّ كون الحيّ حيّاً لمّا كان هو المقتضي لكونه مدركاً، كان ذلك فينا و فيه تعالى.

و لا يجوز أن يكون مريداً بإرادة معدومة؛ لأنّه لو صحّ ذلك لوجب أن يكون كارهاً بكراهة معدومة، و في ذلك كونه مريداً كارهاً للشيء الواحد على وجه واحد في وقت واحد، و كان يؤدّي إلى وجوب كونه مريداً لكلّ ما يصحّ أن يكون مراداً؛ لأنّ الإرادات المعدومة لا نهاية لها، و قد بيّنّا فساد ذلك أجمع. على أنّا قد بيّنّا أنّ ما يتعلّق بغيره لنفسه فإنّ عدمه يخرجه من التعلّق.

و لا يجوز أن يكون مريداً بإرادة قديمة؛ لأنّا سنبطل - فيما بعد - المعاني القديمة إن شاءالله تعالى. و أيضاً: فكان يجب أن يكون مريداً لكلّ ما يصحّ أن يكون مراداً؛ لأنّ الإرادة عندهم لا يقف تعلّقها على مراد واحد، و في ذلك وجوب ما أفسدناه من كونه مريداً لنفسه.

و لا يجوز أن يكون مريداً بإرادة محدثة فيه تعالى؛ لأنّه ليس بمحلٍّ للحوادث، و المصحّح لقيام الأعراض التحيّز؛ بدلالة أنّ ما ليس بمتحيّز لا يصحّ حلول الأعراض فيه، كالأعراض و المعدومات.

و لا يجوز أن يكون مريداً بإرادة توجد في الجماد؛ لأنّ الإرادة يفتقر في وجودها إلى بنية مخصوصة فيه حياة. ألا ترى أنّه يستحيل وجودها في اليد و الرِجل؟ فبِأن يستحيل وجودها في الجماد - مع فقد الحياة - أولى.

و أيضـاً: كـان يجوز أن يبنى ذلـك الجمـاد بنيـة الحيـاة مع وجود تلـك الإرادة فيها، و لو بُني كـذلك وجب أن تكون تلك الإرادة إرادة لمن تلك الحياة حياة له. ألا ترى أنّ ما يوجد في قلب زيد من الإرادات لا يوجب كون عمرو مريداً، لفقد الاختصاص و العلّة التي ذكرناها.

و بهذا الوجه يبطل أن يكون مريداً بالإرادة الموجودة في زيد و كارهاً بوجود الكراهة المضـادّة لها في قلب عمرو، و في ذلك وجوب كونه مريداً كارهاً، و ذلك فاسـد على ما بيّنّاه، فلم يبق بعد ذلك إلّا كونه مريداً بإرادة[1] موجودة لا في محلّ.

---

١. ب: + محدثه.

فصل: في نفي المائية عنه تعالى

الطريق إلى إثباته تعالى أفعاله على ما بيّنّاه، فلا يجوز إثباته على صفةٍ لا يقتضيها الفعل، إمّا بنفسه أو بواسطة؛ لأنّا لو لم نراع ذلك لأدّى إلى الجهالات، و لأنّ كلّ ذات ثبت من طريقٍ فلا يجوز إثباتها على صفة لا يقتضيها ذلك الطريق، إمّا بنفسه أو بواسطة. ألا ترى أنّ السواد و البياض و الجوهر لمّا كان طريق إثباتها الإدراك، لم يجز إثباتها على صفة لا يقتضيها الإدراك، بنفسه أو بواسطةٍ.

فما يقتضيه الإدراك في الجوهر بنفسه التحيّز، و ما يقتضيه بواسطةٍ كونُه جوهراً و كونُه موجوداً؛ من حيث إنّ من شرط التحيّز الوجودُ؛ لأنّ الإدراك تعلّق به، و كذلك القول في غيره من المدركات.

و إذا ثبتت هذه الجملة، و كان طريق إثبات القديم تعالى فعله، فالفعل بمجرده يقتضي كونه قادراً، و بوقوعه محكماً يقتضي كونه عالماً، و بكونه واقعاً على وجه دون وجه يقتضي كونه مريداً و كارهاً، و كونه قادراً عالماً يقتضي كونه حيّاً موجوداً، و كونه حيّاً يقتضي كونه مُدرِكاً إذا وُجِد المُدرَك، و وجوب هذه الصفات له يقتضي كونه على صفة الذاتيّة عند من أثبتها، و ليس هاهنا ما يقتضي كونه على مائيّة، لا بنفسه و لا بواسطة، فوجب نفيها، و إلّا لزم على ذلك إثبات كيفيّة و كمّيّة و غير ذلك من الجهالات، و ذلك باطل. و أيضاً: فلا يجوز إثبات صفةٍ[1] لا حكم لها؛ لأنّ ذلك يقتضي أن لا ينفصل ثبوتها من انتفائها.

---

١. أ: + صفة.

و المـائيّة التي ادّعاها ضـــرار بن عمرو[1] و أبوحنيفة[2] -على ما حكي عنه- لا حكم لها؛ لأنّ كلّ حكم يشـار إليه فهو مسـتند إلى واحد من الصـفات التي أثبتناها. ألا ترى أنّ صـحّة الفعل يستند إلى كونـه قـادراً، و وقوعـه محكمـاً إلى كونـه عـالمـاً، و وقوعه على وجه دون وجه إلى كونه مريداً، و كونه عالماً قادراً يصـحّحه كونه حيّاً، و كونه موجوداً[3] مقتضى صفة النفس، و الصفة النفسيّة تقتضي هذه الصفات، و المائيّة لا حكم لها على وجه، فيجب نفيها.

و أقوى ما يسأل على ذلك أن يقال: كونه مدركاً لا حكم له، و قد أثبتموه.

و أجيـب عن ذلـك بثلاثـة أشـيـاء، أحـدهـا: أنّ الغنى و الحـاجـة يتعـاقبان عليه؛ لأنّ الغنيّ هو المُـدرك الـذي ليس بمحتـاج. و طُعِن على ذلك: بأنّ الغنى و الحاجة يتعاقبان على كونه حيّاً؛ لأنّ حدّه هو الحيّ الـذي ليس بمحتاج. ألا ترى أنّا نصـــفه بأنّه غنيٌّ فيما لم يزل، و إن كان غير مدرك فيما لم يزل.

و الثاني: أنّ هذه الصـفة لها حكم في الواحد منّا، و هو أنّها طريق إلى العلم بتفصـيل المدركات، و إنّما لم يصـحّ ذلك في القديم تعالى؛ لكونه عالماً بجميع المعلومات من حيث كان عالماً لنفســه، و يكفي أن تكون الصفة لها حكم في موضع من المواضع، و المائيّة لا حكم لها في موضع.

و الثـالـث: أنّ حكم كونـه حيّاً حكمُ كونه مدركاً؛ من حيث إنّه المقتضـــي لهذه الصـــفة، فهي كالجزء منه.

فأمّا شـبهتهم في هذا الباب: أنّ المســلمين أجمعوا على أنّ الله تعالى أعلم بنفســه منّا، فيجب أن يكون له مائيّة لا يعلمها سواه؛ لأنّ جميع صفاته قد علمناها، و لا يكون أعلم بنفسه منّا.

---

١. هو: ضـرار بن عمرو الغطفانيّ، شيخ الضّرارية التي نسبت إليه، و قد ظهر ضرار بن عمرو في أيام واصل بن عطاء ثم صار مجبراً، و عنه نشـأ هذا المذهب و قد وضـع بشـر بن المعتمر كتاباً في الردّ على ضـرار. راجع عنه: مقالات الإسلاميين، ص ٢٨١- ٢٨٢؛ اعتقادات فرق المسلمين و المشركين، ص ٧١؛ الفرق بين الفرق، ص ٢٠١- ٢٠٢؛ الأعلام، ج ٣، ص ٢١٥؛ الملل و النحل، ج ١، ص ١٠٢- ١٠٣.

٢. هو: النعمان بن ثابت، التيمي بالولاء، الكوفي، إمام الحنفية، أحد الأئمة الأربعة عند أهل السـنة. قيل أصـله من أبناء فارس. ولد بالكوفة سـنة ٨٠ق و نشـأ بهـا. و كـان يبيع الخز و يطلـب العلم في صـباه، ثم انقطع للتدريس و الإفتاء. طلبه ابن هبيرة- أمير العراقين مِن قبل الأمويين- للقضـاء فرفض، و أراده المنصـور العباسـي قاضـياً للقضـاة فرفض، فحبسـه إلى أن مات في محبسـه سـنة ١٥٠ق. راجع عنه: الأعلام، ج ٨ ص ٣٦؛ البداية و النهاية، ج ١٠، ١٠٧.

٣. أ: + يصحّ.

و أوّل ما فيه: أنّه يلزم أن تكون له مائيّة لا يعلمها إلّا أنبياؤه؛ لأنّهم يقولون: إنّ الأنبياء عليهم السلام أعرف بالله منّا.

و يلزم أن يكون كلّ شيء له مائيّة؛ لأنّهم يقولون: إنّ الله تعالى أعلم بكلّ شيء منّا، و كلّ ذلك باطل.

على أنّ ضراراً يدّعي أنّه يعلم أنّ له مائيّة، فهو يعلم ما علمه الله تعالى، فكيف يكون الله تعالى أعلم بنفسه منّا؟!

و معنى قولهم: أنّه أعلم بنفسه منّا، أنّه يعلم من تفاصيل مقدوراته و معلوماته ما لا نعلمه؛ من حيث كانت مقدوراته و معلوماته لا نهاية لها، و ذلك لا نعلمه مفصّلاً، كما يقولون: زيد أعلم بنفسه من غيره، و[1] إنّهم يريدون أنّه يعلم من بواطن[2] أموره و خفيّات أحواله [ما] لا يعلمه غيره، فبطل بهذه الجملة القول بالمائيّة.

---

١. ب: + ذلك.

٢. نسخة بدل أ: ببواطن.

فصل: في أنّه تعالى قادر فيما لم يزل

لا يخلو كونه قادراً من أن يكون حاصلاً فيما لم يزل أو متجدّداً، فإن كان حاصلاً فيما لم يزل ثبت ما أردناه، و إن كان متجدّداً لم يخل أن يكون متجدّداً عند تجدّد شرطه أو عند تجدّد مقتضيه.

فالأوّل فاسد؛ من حيث إنّ كونه قادراً لا شرط له غير عدم المقدور، و ذلك حاصلٌ فيما لم يزل، فيجب كونُه قادراً فيما لم يزل.

و ليس لأحد أن يقول: إنّ شرطه صحّة وجود مقدوره في الثاني، و ذلك يستحيل فيما لم يزل.

و ذلك؛ أنّ هذا ليس من شرط القادر. ألا ترى أنّ الواحد منّا يكون قادراً في الحال على ما يختصّ العاشر و أكثر من ذلك، و كذلك من[1] يكون ببغداد يقدر على أن يتّجر بالصّين، و إن كان ذلك يستحيل في الثاني؛ من حيث يحتاج إلى قطع مسافات كثيرة، فعلم بطلان ما قالوه.

و إن كان متجدّداً عند[2] تجدّد مقتضيه فذلك لا يكون إلّا بوجود القدرة. و لا يصحّ أن يكون قادراً بقدرة محدثة؛ لأنّه كان يجب أن يكون هو الفاعل لها؛ لأنّه لا قادر هناك غيره. و لو كان قادر آخر لم يصحّ أن يفعل القدرة لا في محلّ؛ إذ القدرة لا يصحّ فعلها إلّا ممّن هو قادر، فإذا فرضنا أنّه ليس يقدر إلّا بقدرة محدثة فقد صار لا يكون قادراً إلّا بعد أن توجد القدرة، و لا توجد القدرة إلّا بعد أن يتقدّم كونه قادراً، و في ذلك تعلّق كلّ واحد منهما بصاحبه، و ذلك باطل.

فإذا بطل جميع ذلك لم يبق بعد هذا إلّا أنّ كونه قادراً حاصلاً فيما لم يزل، فإذا ثبت كونه قادراً فيما لم يزل ثبت كونه حيّاً موجوداً فيما لم يزل؛ لأنّا قد بيّنّا أنّ القادر يجب أن يكون حيّاً موجوداً.

و أمّا الذي يدلّ على ثبوت كونه عالماً فيما لم يزل هو أنّه لا يخلو أن يكون عالماً في الأزل، أو

---

١. ب: + ان.

٢. ب: قبل.

تجدّد كونه عالماً. فإن كان الأوّل فقد ثبت ما أردناه، و إن تجدّد كونه عالماً لم يخل من أن يكون تجدّد عند تجدّد شرطه أو تجدّد مقتضيه.

[في صحة العلم بالمعدوم]

و الأوّل باطل؛ من حيث إنّه لا شرط لكون العالم عالماً يقف عليه؛ لأنّ المعدوم يصحّ العلم به، كما يصحّ العلم بما هو موجود. يدلّ على ذلك أنّ الواحد منّا يعلم ما كان أمس، و إن كان معدوماً، و يعلم ما يكون في المستقبل من القيامة و الثواب و العقاب و غير ذلك، فعلم أنّه يصحّ العلم بالمعدوم.

و أيضاً: لو لم يصحّ العلم بالمعدوم لما صحّ إيقاع الفعل محكماً؛ لأنّه إن لم يعلم كيفيّة إيقاعه قبل إيجاده لم يصحّ منه أن يقصده، و قد علمنا خلافه.

و أيضاً: فلو لم يصحّ العلم بالمعدوم لما صحّ العلم بالشرائع؛ لأنّ الشرائع إنّما يتعبّد بها من حيث إنّ لنا فيها مصالح و مفاسد، فإن لم يعلم ذلك من حالها قبلَ فعلِها لم يصحّ التعبّد بها. و كلّ ذلك يصحّح أنّ العلم يصحّ تعلّقه بالمعدوم.

و إن كان تجدّده عند تجدّد العلم وجب أن يكون ذلك العلم من فعله؛ لأنّه كان يجب أن يكون موجوداً لا في محلٍّ حتّى يصحّ أن يختصّ به، و لا يقدر على ذلك غيره. و فعل العلم لا يصحّ إلّا ممّن هو عالم، إمّا بالمعلوم نفسه أو بغيره. و إذا فرضنا أنّه ليس بعالم لا يصحّ أن يفعل العلم، و إذا لم يفعل العلم لا يصحّ أن يكون عالماً، و في ذلك تعلّق كلّ واحد منهما بصاحبه، و ذلك باطل.

[فعلُ العلمِ لا يقع إلّا ممّن هو عالم]

فإن قيل: لِمَ زعمتم أنّ العلم لا يقع إلّا ممّن هو عالم؟ فعليه بنيتم الكلام.

قيل: لأنّ العلم ليس بعلمٍ لجنسه، و إنّما هو اعتقاد واقع على وجه. و إنّما قلنا ذلك؛ لأنّ اعتقاد كون زيد في الدار تقليداً من جنس اعتقاده في الدار بقول نبيّ صادق؛ بدلالة أنّ ما ينفي أحدهما ينفي الآخر، و لو كانا ضدّين لما صحّ اجتماعهما، و لو كانا مختلفين لما انتفيا بضدٍّ واحد؛ لأنّ الشيء الواحد لا ينفي شيئين مختلفين غير متضادّين. ألا ترى أنّ السواد لا ينفي البياض و الحموضة من حيث كانا مختلفين؟ فلم يبق إلّا أنّهما مثلان، و هو ما أردناه.

و إذا كانا مثلين فإنّما يقع علماً إذا وقع على وجه دون وجه، و تلك الوجوه خمسة:

أوّلها: أن يقع الاعتقاد على نظر في الدّليل من الوجه الذي يدلّ، فيتولّد عنه العلم، و من شرط الناظر أن يكون عالماً بالدليل على الوجه الذي يدلّ عليه، حتّى يصحّ أن يولّد نظره العلمَ، على ما سنبيّنه في المعارف.

و الثاني: أن يكون من فِعل عالم بذلك المعلوم، كما فعل القديم تعالى فينا من كمال العقل، و إنّما كان ذلك علماً؛ لأنّه كان عالماً بتلك المعلومات، لا بشيء سواه.

و الثالث: أن يكون تفصيلاً لعلم جملة يقرّر في عقله، مثل أن يعلم في ألم بعينه أنّه بصفة الظلم، فيفعل اعتقاداً لقبحه فيكون علماً لمطابقته لعلم الجملة بأنّ ما له صفة الظّلم قبيح.

و رابعها: أن يكون واقعاً عند تذكّر النظر، مثل ما يفعله المنتبه من نومه؛ لأنّ عند انتباهه يعود إلى ما كان عالماً به، إذا تذكّر كونه عالماً، و التذكّر علم.

و خامسها: أن يتذكّر كونه عالماً به قبل ذلك، فيفعل اعتقاداً في الحال أن يكون عالماً بمثل ذلك.

و كلّ هذه الوجوه تقتضي كونه عالماً أوّلاً، حتّى يصحّ منه فعل العلم، فمن فرضنا فيه أنّه ليس بعالم أصلاً استحال ذلك فيه.

فإذا بطل هذه الوجوه لم يبق إلّا أنّه كان عالماً فيما لم يزل.

فإن قيل: كيف يقولون إنّه عالم فيما لم يزل، و هو فيما لم يزل لم يعلم أنّ العالم موجود، و هو الآن عالم بأنّه موجود، و هل ذلك إلّا لوجود العلم؟

قيل: هو تعالى فيما لم يزل عالِم بأنّ العالَم سيوجد، و العلم بأنّه سيوجد الشيء علمٌ بوجوده إذا وجد ذلك الشيء؛ بدلالة أنّه لو كان غيره لجاز أن يبقى و يوجد مثله في حال وجود ذلك الشيء، و يكون علماً بأنّه سيوجد، و قد وجد الشيء، و هذا يؤدّي إلى أن يصير جهلاً، و ذلك باطل.

و إنّما اختلفت التسمية عليه، و جرى ذلك مجرى قولنا للزمان الذي يأتي: إنّه غد، فإذا جاء غد وصفناه بأنّه اليوم، فإذا انقضى وصفناه بأنّه أمس، فالزمان واحد، و اختلفت عليه الأسماء، فكذلك القول في العالم سواء.

و إن شئت أن تتخلّص من الإيهام فتقول: إنّ القديم تعالى عالِم فيما لم يزل أنّ العالَم غير

موجود فيما لم يزل، و بأنّه موجود في الوقت الذي وجد فيه. و هو اليوم أيضاً موصوف بكونه عالِماً بأنّ العالَم كان غير موجود فيما لم يزل، و بأنّه موجود في الوقت الذي وجد فيه. فلم يختلف عليه العبارة إذا أضفتها إلى الزمان، و زال الإيهام.

فإن قيل: هذا يدلّ على أنّه لا يجوز أن يعلم جميع المعلومات بعلم محدث، فلِمَ لا يجوز أن يعلم بعضها لنفسه و بعضها بعلم محدث، أو نفس ما علمه لنفسه يعلمه بعلم محدث يفعله، فيكون عالماً به من الوجهين؟

قلنا: إذا ثبت أنّه عالم ببعض المعلومات لنفسه وجب أن يكون عالماً بسائرها لنفسه؛ لانّ تلك المعلومات لا تخلو إمّا أن يصحّ أن يعلمها أو لا يصحّ، فإن صحّ وجب أن يعلمها لنفسه؛ لأنّ صفة النفس لا تقف على أكثر من الصحّة، فإذا صحّت وجبت.

و إنّما قلنا ذلك؛ لأنّ تعلّقه بالمعلومات تعلّق العالِمين، لا تعلّق العلوم. و العالِم من حيث كان عالماً صحّ أن يعلم كلّ معلوم. ألا ترى أنّه لا معلوم إلّا و يصحّ أن يعلمه كلّ عالِم؟

و ليس لأحد أن يقول: أ ليس الواحد منّا لا يصحّ أن يعلم ما لا نهاية له، فكيف قلتم لا معلوم إلّا و يصحّ أن يعلمه كلّ عالِم؟

و ذلك؛ أنّه إنّما لم يصحّ ذلك؛ لأنّ وجود علومٍ لا نهاية لها محال، و لا معلوم إلّا و يصحّ أن يعلمه كلّ عالم.

و إنّما قلنا: إنّ تعلّقه تعلّقُ العالِمين لا تعلّق العلوم؛ لأنّه لمكان هذا التعلّق يجب أن يكون حيّاً، و لأجله يصحّ منه الفعل المحكم، و لأجله يصحّ أن يعلم أكثر من معلوم واحد، و كلّ ذلك محال في القديم.

فإن كان لا يصحّ أن يعلمها فما لا يصحّ أن يعلم لا يجوز أن يعلم، لا للنفس و لا بعلم محدث، فبطل هذا القسم.

و بمثل ما قلناه يعلم أنّه لا يجوز أن يقدر على بعض المقدورات بقدرة لنفسه و على بعضها بقدرة محدثة؛ لأنّ ما يقدر عليه بقدرة محدثة إن كان ممّا يصحّ أن يكون مقدوراً له وجب أن يكون قادراً عليه من حيث هو قادر عليه لنفسه؛ لأنّ تعلّقه تعلّق القادرين من حيث وجب أن يكون حيّاً و من حيث كان قادراً، و صح أيضاً منه الفعل لكونه كذلك، و ذلك يستحيل في القدرة.

و إن كان ممّا لا يصـحّ أن يكون مقدوراً له فلا يجوز أن يقدر عليه لا لنفسـه و لا بقدرة. و أمّا الحياة فلا تتقدّر فيها هذه المسألة؛ لأنّها لا تتعلّق بالغير.

و أمّـا الثـاني فيفسـد؛ من حيث إنّه كان يجب أن يكون ذلك العلم موجوداً لا في محلٍّ، حتّى يصـحّ أن يختصّ به، و لو كان كذلك لوجب أن يكون قادراً على ضـدّه؛ لأنّ القادر على الشـيء يجب أن يكون قادراً على جنس ضـدّه إذا كان له ضـدّ، و العلم له ضـدّ من العلم و الظنّ و غير ذلك.

و إذا وجب أن يكون قادراً على ضـدّه فلو فرضـنا أنّه فعل ضدّه لم يخل من ثلاثة أحوال: إمّا أن يخرج هو من صـفته الذاتيّة، أو يجتمع له الصـفتان، أو يخرج الجهل من إيجاب الصفة لجاهلٍ مّا. و كلّ ذلك فاسد؛ لأنّ فيه إمّا قلب جنس الذوات أو ما يجري مجرى قلب الجنس.

و ليس لأحـد أن يقول: إنّه لا يفعل الجهل، فلا يؤدّي إلى ما قلتموه؛ لأنّ كلامنا على الفرض، و إذا كان الفرض يؤدّي إلى المحال حكمنا بأنّه في نفسه محال، كما نقول في دليل التمانع.

فإن قيل: هلّا قلتم أنّه يفعل الجهل، و لا يلزمنا بأن نقول بشـيء ممّا قلتموه، و نمتنع من الجواب، كمـا قلتم: إنّه قادر على الظلم، و لو فرضـنا أنّه يفعل الظلم لم نقل إنّه يؤدّي إلى جهل و حاجة و لا أنّه لا يؤدّي إلى ذلك؛ لأنّ الظلم حينئذ يخرج عن الدلالة، فذلك لا يجوز.

قلنـا: الجواب الصـحيح في بـاب الظلم غير ذلـك، و نحن نبيّن فيما بعد ذلك. و من أجاب بما ذكر في السـؤال فرّق بينهمـا؛ بـأن قـال: الجهـل موجـب لكون الجاهل جاهلاً، فلا يجوز أن يثبت[1] الجهـل، و لا يقـال: إنّـه موجب؛ لأنّه نقص للعلّة. و ليس كذلك الظلم؛ لأنّه ليس بموجب للجهل و الحاجة، فجاز الامتناع من الجواب.

على أنّـه إنّمـا سـاغ ذلك في باب الظلم؛ لما ثبت بالأدلّة أنّه قادر على الظلم، و أنّه عالم غنيّ، و أنّ الظلم يدلّ على الجهل و الحاجة، فكلّ ما أدّى إلى نقص واحد من ذلك وجب الحكم بفساده، فلأجـل ذلـك امتنعنـا منـه، و ليس كذلك هاهنا؛ لأنّه ما ثبت أنّه قادر على جهلٍ يجهل به، أو على علم يعلم به، بل نحن في يسر من ذلك، فلم يجز الامتناع من الجواب.

---

١. ب: نثبت.

و هذه الجملة كافية في هذا الباب، و استيفاؤها نذكره في الكتاب الآخر إن‌شاءالله.

[في أنّه لا يجوز أن يقدر بقدرة محدثة]

و أمّا الكلام في أنّه لا يجوز أن يقدر بقدرة محدثة على ما يقدر عليه لنفسه، فلا يمكن اعتبار طريقة العلم فيه؛ لأنّ الصحيح أنّ القدرة لا ضدّ لها، فلا يمكن ما قلناه في العلم، لكنّا[1] نقول: لا يجوز أن يكون قادراً بقدرة محدَثة أصلاً؛ لأنّ من شرط القدرة أن لا يصحّ الفعل بها إلّا باستعمال محلّها؛ بدلالة أنّه لا يصحّ أن يفعل بإحدى اليدين بالقدرة التي في اليد الأخرى إلّا بأن يستعمل اليد الأخرى، و هذا لا يصحّ في القديم تعالى؛ لأنّه ليس بمحلّ لها، و وجودها لا في محلّ ينقض هذا الحكم، فبطل أن يكون قادراً بقدرة محدثة على كلّ حال.

فأمّا كونه حيّاً بحياة محدثة فلا يصحّ مع كونه حيّاً لنفسه؛ لأنّ من شرط الحياة أن يدرك بمحلّها، و هو أخصّ صفاتها، و من شرطها أن يجعل الأشياء الكثيرة في حكم الشيء الواحد، و كلاهما يستحيلان على القديم تعالى. و وجودها لا في محلّ يبطل أيضاً هذا الحكم، فيجب أن يستحيل كونه حيّاً بحياة محدثة على كلّ حال.

---

١. ب: كما.

فصل: في أنّه تعالى يستحقّ هذه الصفات لنفسه

قد دلّلنا على وجوب هذه الصفات له تعالى فيما لم يزل، و وجوب الصفة يغني عن معنىً يوجبها. يدلّ على ذلك: أن الصفة الموجبة عن العلّة تستغني بوجوبها عن علّة ثانية، و لا وجه لذلك إلّا وجوبها، فيجب أن يكون ذلك حكم كلّ صفة واجبة.

و ليس لأحد أن يقول: إنّ الصفة الموجبة عن العلّة لم تستغن عن علّة ثانية لوجوبها، بل لأنّها لو احتاجت إلى علّة لكانت تلك العلّة يختصّ بها، و الاختصاص لا يكون إلّا بالحلول أو بالمجاورة، و ذلك لا يصحّ في العلل.

و ذلك؛ أنّ الذي قالوه مذهبهم يؤدّي إليه، فيجب أن يتركوه. و لو جاز ذلك لجاز لكلّ مبطل أن يتمسّك بمذهب فاسد، و يمتنع ممّا يؤدّي إليه ذلك، و ذلك باطل.

على أنّه لا يخلو أن تكون هذه الصفة إنّما استغنت عن علّة ثانية لوجوبها مطلقاً، أو لوجوبها عن علّة. فإن كان الأوّل ثبت ما أردناه، و إن كان الثاني وجب أن يكون صفات النفس كلّها لا تستغني عن علّة؛ لأنّها غير موجبة عن علّة.

و ما قالوه مِن أنّ قيام العرض بالعرض، لا يصحّ على مذهبهم؛ لأنّ عندهم العلم القديم يقوم به تعالى، و إن لم يكن تعالى متحيّزاً، فهلّا جاز أن يقوم العرض بالعرض؟

و ليس لأحد أن يقول: إنّ الصفة الموجبة عن علّة إنّما استغنت عن علّة؛ لأنّها وجبت عن علّة.

قلنا: إنّما أردنا استغناءها عن علّة ثانية، فأمّا حاجتها إلى العلّة التي أوجبتها فلأجل أنّه لولاها لما وجبت، فهذه الصفة قبل حصول ما أوجبها كانت جائزةً، فاحتاجت إلى معنىً يوجبها، و لمّا حصل المعنى الموجب حصولَها استغنت عن معنىً آخر.

[في أنّه تعالى يستحقّ الصفات لنفسه]

فإن قيل: أ ليس الصفات الجائزة تنقسم إلى حصولها عن معنىً و إلى حصولها بالفاعل؟ فهلّا

جاز أن ينقسم الواجبة أيضاً إلى حصولها عن النفس و عن المعنى[١]؟

قلنا: الصفة الواجبة هي أن تكون حاصلةً لا عن علّة؛ لما قلناه، ثمّ ينظر فيها، فربما كان حصولها راجعاً إلى النفس بلا واسطة، و ربما كان رجوعها إلى صفةٍ أخرى تستند إلى النفس، كما أنّ الصفة الجائزة تنقسم، فربما كانت عن علّة، و ربما كانت بالفاعل، و ذلك موقوف على الدليل[٢].

[ما دلّ على أنّه تعالى يستحقّ الصفات لنفسه]

و الذي يدلّ أيضاً على أنّ هذه الصفات يجب أن تكون للنفس هو أنّه لا بدّ من أن يكون فرق بين صفة للنفس و صفة المعنى، فلا يخلو أن يكون الفرق بينهما بنفس حصول الصفة أو بكيفيّة استحقاقها.

و الأوّل باطل؛ من حيث كانت الصفات منقسمةً إلى النفس و إلى المعنى و إلى الفاعل. و كيف يجوز أن يستند إلى المعنى أو إلى النفس بمجرّد الاستحقاق؟

و إن كان الفرق بينهما لِما يرجع إلى كيفيّة الاستحقاق، و الكيفيّات تنقسم إلى وجوب و جوازٍ، و قد علمنا أنّ الجواز طريق إلى إثبات صفات المعاني، فيجب أن يكون الوجوب طريقاً الى إثبات صفات النفس، و إلّا أدّى إلى أنّه لا فرق بينهما، و ذلك باطل.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون الفرق بينهما هو أنّه متى علّلت بالمعنى أدّى إلى الفساد، فحينئذ يجب إسنادها إلى النفس، و ذلك؛ أنّ هذا أوّلاً ينعكس؛ و لقائل أن يقول: إنّه يجب أن تستند الصفات كلّها إلى النفس إلّا إذا أدّى ذلك إلى الفساد فحينئذ تستند إلى العلل، و ذلك باطل، فما كان مثله يجب أن يحكم بفساده.

على أنّ كون الجوهر جوهراً و متحيّزاً متى علّلناه بعلّة لا يؤدّي إلى الفساد؛ لأنّه يصحّ قيام العرض بالجوهر، و إنّما يصحّ ذلك لهم في العَرَض الذي لا يقوم بالجوهر، حتّى[٣] يصحّ أن يقوم[٤] به العرض[٥].

على أنّا قد بيّنّا أنّه يلزمهم قيام العرض بالعرض، كما صحّ قيام المعاني بالقديم؛ لأنّهم لا يراعون

---

١. أ: - النفس و عن المعنى.

٢. ج: + و كما أنّ ذلک حق الدليل. ب: + كما أنّ ذلک موقوف على الدليل.

٣. أ، ب: - بالجوهر حتّى.

٤. أ: - أن يقوم.

٥. ج: الذي لا يصحّ به العرض.

في تصحيح قيام العرض بالمحلّ كون المحلّ متحيّزاً.

و ممّا يدلّ أيضاً على أنّه تعالى يستحقّ هذه الصفات لنفسه هو أنّه لا يخلو أن يستحقّها لنفسه، أو لما هو عليه في نفسه، أو لا لنفسه و لا لعلّة، أو لعلّة معدومة، أو لعلّة موجودة، قديمة أو محدثة. و إذا أفسدنا جميع ذلك لم يبق إلّا كونها للنفس، أو لما هو عليه في النفس، و[1] ثبت ما أردناه.

[عدم جواز استحقاقه تعالى للصفات لا للنفس و لا للمعنى]

و لا يجوز أن يستحقّ هذه الصفات لا للنفس و لا للمعنى؛ لأنّ ما يستحقّ كذلك إنّما يستحقّ إمّا بالفاعل أو لمقتض. و كونها متعلّقة بالفاعل يقتضي حصولها في حال حدوث الموصوف على ما بيّنّاه، و ذلك محال هاهنا. و كونها مستندةً إلى مقتضٍ، فلا يمكن أن يشار إليه إلّا كونه حيّاً، و لو كان كونه حيّاً هو المقتضي لهذه الصفات لاقتضاها فينا، فكان الواحد منّا بكونه حيّاً يستغني عن وجود العلم و القدرة، و ذلك فاسد؛ لأنّه كان يؤدّي إلى أن يكون قادراً على ما لا يتناهى و عالماً بما لا يتناهى، و قد علمنا خلافه، فبطل أن يستحقّها على هذا الوجه.

[عدم جواز استحقاقه تعالى للصفات لمعان معدومةٍ]

و لا يجوز أن يستحقّها لمعانٍ معدومةٍ؛ لأنّه كان يجب أن يجهل بجهل معدوم نفس ما علمه بعلم معدوم، و ذلك باطل، و هذا صحيح في العلم و الجهل بلا خلاف. فأمّا القدرة و الحياة، فمن قال لا ضدّ لهما، فلا يمكنه أن يقول ذلك، و له أن يقول إنّ القدرة المعدومة لا يصحّ الفعل بها؛ لأنّ من شرط صحة الفعل بها[2] استعمال محلّها؛ بدلالة أنّه إذا استعان باليدين يتأتّى منه ما كان متعذّراً مع عدم الاستعانة.

و أمّا الحياة فمِن حقيقتها أن يجعل الأجزاء الكثيرة في حكم الجملة، و أن يدرك بمحلّها، و ذلك لا يصحّ مع عدمها بحالٍ، فبطل استحقاقه لهذه الصفات لمعان معدومة.

على أنّا قد بيّنّا أنّ ما يتعلّق بغيره لنفسه عدمُه يخرجه من التعلّق، و ذلك يمنع أن يكون عالماً قادراً بعلم و قدرة معدومين. و استحقاقه لمعان محدثة قد أفسدناه، و مضى الكلام فيه مستوفىً.

---

١. ب، ج: ـ و.

٢. أ: بهما.

[عدم جواز استحقاقه تعالى للصفات لمعان قديمةٍ]

فأمّا استحقاقه لها لمعان قديمةٍ، فالذي يبطله أنّه لو استحقّها لمعان قديمة لوجب أن تكون تلك المعاني مثلاً له، و يستحقّ جميع ما يستحقّه من الصفات، من كونه على صفة يصحّ لأجلها أن يكون عالماً قادراً حيّاً، كما صحّ ذلك على القديم، و كان يجب أن يكون هو تعالى بصفة العلم و القدرة و الحياة؛ لاشتراك الكلّ في القدم الذي هو صفة النفس.

فإن قيل: أ ليس عند جماعة أنّ كونه قديماً ليس بصفة نفس، فلا يجب على هذا أن يكون مع الاشتراك فيه أن تكون متماثلةً.

قيل: من قال إنّ هذه صفة النفس، لا يلزمه هذا السؤال، و من قال هي مقتضى صفة النفس يقول: إنّ مع الاشتراك فيها يجب الاشتراك في المقتضيات. ألا ترى أنّ من شارك الجوهر في التحيّز يجب أن يشاركه في كونه جوهراً، كما لو شاركه في كونه جوهراً وجب أن يشاركه في كونه متحيّزاً، فبطل هذا السؤال على المذهبين معاً.

فإن قيل: لم زعمتم أنّ كونه قديماً صفة نفس أو مقتضى صفة النفس؟

قلنا: لأنّ صفة النفس ما يقع بها الخلاف و الوفاق، فيخالف ما يخالف بها، و يوافق ما يوافق بها. و قد علمنا أنّ القديم تعالى مخالف للمحدَث، فلا بدّ أن يكون مخالفاً له بصفة، فلا تخلو تلك الصفة أن تكون كونه عالماً أو قادراً أو حيّاً أو قديماً؛ لأنّ كونه مريداً و كارهاً من صفات المعاني، فلا يصحّ أن يقع بهما الخلاف و الوفاق؛ لأنّهما متجدّدان، و الخلاف و الوفاق غير متجدّدين.

و لا يجوز أن يكون تخالفه[1] بكونه عالماً؛ لأنّا نشاركه في مثل هذه الصفة، بأن نعلم ما يعلمه تعالى، و إن خالفناه.

و لا يجوز أن نخالفه بكونه[2] قادراً؛ لأنّ كونه قادراً و إن لم نشاركه فيه، فلو وقع فيه المخالفة بها لوقع بها الخلاف بين بعضنا بعضاً؛ لأنّ صفة القادرين كلّها مختلفة، فلا يتماثل فيها صفتان، و قد علمنا أنّ بعضنا لا يخالف بعضاً بكونه قادراً.

و أمّا كونه حيّاً فإنّا نشاركه فيها و لا نخالفه بها؛ لأنّ صفات الحيّ كلّها متماثلة.

---

١. ب: يخالفه.
٢. ب: لكونه.

فلم يبق بعد ذلك إلّا كونه قديماً، فوجب أن يكون ما شاركه فيه أن يكون مثلاً له؛ لأنّ الصفة التي يقع بها الخلاف فيها تقع المماثلة. ألا ترى أنّ الجوهر لما خالف السواد بكونه جوهراً آخر، [بل] بكونه جوهراً، فعلم أنّ ما قلناه صحيح.

فإن قيل: كونه قديماً أيضاً إنّما هو وجود لا عن أوّل، و الوجود نحن نشاركه فيه؛ لأنّ صفات الوجود متماثلة كلّها، و كونه لا أوّل له نفيٌ، و النفي لا يقع به الخلاف و الوفاق.

قيل: من قال: إنّ القديم يخالف بصفته الذاتيّة دون هذه الصفات، قد تخلّص من هذا السؤال، و من لا يقول بذلك يقول: الخلاف يقع بكيفيّة كونه موجوداً، و هو وجوب هذه الصفة له، و نحن لا نشاركه فيها.

فإن قيل: فعلى هذا وجوب هذه الصفات كلّها له على حدٍّ واحد، فيجب أن يقولوا إنّه يقع بها الخلاف، و قد قلتم إنّه لا يقع الخلاف بكونه قادراً و عالماً و حيّاً.

قلنا: إذا اعتبرنا الخلاف بكيفيّة الصفة فإنّا نقول إنّه يخالف بجميع ذلك، و إذا قلنا يخالف بجميع ذلك فقد قلنا بموجب الإلزام.

فإن قيل: أيّ المذهبين أصحّ من اللذَين ذكرتموهما؟

قلنا: ليس هذا موضع استيفاء ذلك، و لعلّنا نذكره في الكتاب الآخر إن‌شاءالله.

و إذا ثبت هذه الجملة استقام ما أردناه من وجوب كونه على صفات المعاني، و كون المعاني على جميع صفاته، و أن يستغني بمعنى واحد من جميع الصفات ذلك باطل.

و ممّا يدلّ أيضاً على أنّه لا يستحقّ هذه الصفات لمعان قديمة، أنّه قد ثبت أنّه استحقّ كونه عالماً قادراً حيّاً على الوجه الذى استحقّ كونه قديماً، فإن وجب أن تكون هذه الصفات لمعان وجب في كونه قديماً مثل ذلك، و لو وجب فيه ذلك لوجب أن يكون لذلك المعنى معنىً آخر قديم، و ذلك يؤدّي إلى إثبات ما لا يتناهى من القدماء.

و ليس لأحد أن يقول: إنّما قلنا إنّه قديم لنفسه؛ لأنّه لو كان قديماً لمعنىً لأدّى إلى ما قلتموه، فحينئذ قلنا إنّه قديم لا لمعنى.

و ذلك؛ أنّه إذا أدّى ذلك إلى محالٍ يجب أن يترك المذهب الذي يؤدّي إليه؛ لأنّ هذه الصفات كلّها استحقّت على وجه واحد، فإن استحقّ بعضها للنفس وجب ذلك في جميعها، و إن

استحقّ بعضها لمعنىً قديم وجب ذلك في جميعها، و الفصل بينها مناقضة.

[عدم جواز أن يَعلم تعالى بعلم قديم]

و ممّا يدلّ أيضاً على أنّه لا يجوز أن يعلم بعلم قديم، أنّه لو كان كذلك لوجب أن يكون ذلك العلم من جنس علومنا؛ لأنّه يتعلّق بالمعلوم على حدّ تعلّق علومنا به، و العلمان إذا تعلّقا بمعلوم واحد وجب أن يكونا مثلين.

و ليس لهم أن يقولوا: المخالفة[1] من حيث إنّه يتعلّق بمعلومات لا نهاية لها، أو من حيث كان قديماً، و علمُنا محدث.

[لأنّا] قلنا: أمّا تعلّقه بما لا يتناهى فلا نسلّم، بل نبيّن أنّه كان لا يصحّ أن يتعلّق إلّا بمعلوم واحد، على طريق التفصيل في الدليل الآخر. فأمّا كونه قديماً و علمُنا محدث، فلا مدخل له في المخالفة و التماثل؛ لأنّ العلمين إذا كانا مثلين، من حيث تعلّقا بمعلوم واحد على وجه واحد في وقت واحد على طريقة واحدة، لا من حيث كانا محدثين أو قديمين، و ذلك لا مدخل له في هذا الباب.

و ممّا يدلّ أيضاً على أنّه لا يجوز أن يعلم بعلم قديم، أنّه لو كان كذلك لأدّى إلى أن لا يعلم أكثر من معلوم واحد و بعلوم متناهية معلومات متناهية، و المعلومات المتناهية لا تعلم إلّا بعلوم متناهية، و لا يجوز أن يكون له علوم لا تتناهى، و وجود علوم لا تتناهى و وجود معلومات لا تتناهى محال، و كونه عالماً بمعلومات متناهية أو بمعلوم واحد خروج عن الإسلام.

و إنّما قلنا ذلك؛ لأنّ العلم الواحد لا يجوز أن يتعلّق بأكثر من معلوم واحد على طريق التفصيل؛ لأنّه لو تعدّى المعلوم الواحد لم ينحصر، و كان يتعلّق بما لا يتناهى، و ذلك باطل. و لأنّه كان يؤدّي إلى أن يكون معلومان لا يصحّ أن يعلم أحدهما، و إن جهل الآخر، و قد علمنا أنّه لا معلومين إلّا و يصحّ أن يعلم أحدهما، و إن لم يعلم الآخر، فبان بذلك صحة ما قلناه.

[عدم جواز كونه تعالى حيّاً بحياة]

فأمّا الحياة فالأمر فيها ظاهر؛ لأنّ الحياة كلّها متماثلة؛ لأنّها توجب صفاتٍ متماثلةً، و لو كان حيّاً بحياة لوجب أن تكون حياته من جنس حياتنا، و كان يؤدّي إلى أن تكون حياته محدثةً أو حياتنا

---

١. ب، نسخة بدل أ: إنّه يخالفه.

قديمةً، و كلاهما فاسدان.

[عدم جواز كونه تعالى قادراً بقدرة]

و ممّا يدلّ في القدرة خاصّــةً أنّا قد دلّلنا على أنّ القُدَر[1] لا يصــحّ بها فعل الأجســام، من حيث كانت قُدَراً؛ لأنّها مع اختلافها قد تســاوت في ذلك، فلو كان القديم تعالى قادراً بقدرة لَما صــحّ منه فعل الأجســام، و قد بيّنّا أنّه فاعلها، ســواء قيل إنّ القدرة قديمةٌ أو محدثةٌ؛ لأنّ الفعل إنّما يصــحّ بها من حيث كانت قدرةً، لا لِقِدَمها و لا لحدوثها؛ بدلالة أنّ العلم قديم عندهم، و كذلك الحياة، و مع هذا لا يصحّ الفعل بهما.

---

١. ب: القدرة.

فصل: في أنّه تعالى لا يخرج عن صفاته النفسيّة

إذا ثبت بما قدّمناه أنّه على هذه الصفات لنفسه، أو لما هو عليه لنفسه، لم يجز خروجه عنها؛ لأنّه لو خرج عنها لخرج من كونه معلوماً؛ لأنّا قد بيّنّا أنّ صفة النفس هي التي تدخل بها الذات في كونها معلومةً.

فإن قيل: أ ليس عندكم أنّه يستحقّ هذه الصفات لما هو عليه في نفسه، و الصفات المقتضاة عن صفة النفس يجوز خروج الموصوف عنها، كالتحيّز لمّا كان مقتضياً عن كونه جوهراً جاز خروجه عن التحيّز إذا خرج عن الوجود.

قيل: إنّما جاز ذلك في التحيّز و ما جرى مجراه؛ من حيث كانت هذه الصفات مشروطةً بالوجود، و الوجود غير واجب لها على كلّ حال، فلمّا جاز خروجها عن الوجود جاز أيضاً خروجها عن الصفات المشروطة بالوجود، و ليس كذلك القديم تعالى؛ لأنّ الوجود واجب له في كلّ حال، فلم يجز خروجه عن شيء من صفاته الذاتيّة لحصول شرطها؛ لأنّ الموجب للصفات أجمع ما هو عليه في ذاته، و هو حاصل في كلّ حال، فوجب أن يكون على جميع صفاته المقتضاة عنها في كلّ حال؛ إذ لا شرط يترقّب عليه.

هذا على مذهب من يقول: إنّه تعالى يستحقّ هذه الصفات لما هو عليه في ذاته. فأمّا من قال يستحقّها لذاته فلا يتوجّه عليه هذا السؤال؛ لأنّه يقول صفات النفس لا يجوز خروج الموصوف عنها على كلّ حال.

على أنّا قد بيّنّا أنّه لا يجوز خروج القديم تعالى عن كونه موجوداً؛ لأنّه وجب له الوجود، و قد تعدّى أكثر من وقت واحد، و ما هذا حكمه لا ينتفي إلّا بضدٍّ أو ما يجري مجرى الضدّ، و قد بيّنّا أنّه لا ضدّ له، فبطل صحّة خروجه عن الوجود، و إذا استحال خروجه عن الوجود، ثبت استحالة خروجه عن الصفات الباقية؛ إذ هي مقتضى صفة الذات و شرطها الوجود، و هو حاصل في كلّ حال.

و قد اســتدلّ على أنّه لا يجوز خروجه عن كونه قادراً بأنّه لو جاز خروجه عن كونه قادراً، و قد ثبت جواز خروج غيره أيضــاً من كونه قادراً، فلو فرضــنا ذلك أدّى إلى أن تكون الجواهر متحيّزةً موجودةً، و لا يصحّ تنقلّها في الجهات؛ إذ لا قادر ينقلها.

و بمثـل ذلـك اسـتـدلّ على كونه عالماً في جميع الأحوال؛ إذ الإحكام جائز في جميع الأفعال على الجواهر، فلو فرضـنا خروجه عن كونه عالماً، و خروج غيره أيضاً عن ذلك جائز، أدّي إلى أن لا يصحّ بترتّب[1] الجواهر على وجه الإحكام، و ذلك باطل.

فإن قيل: أ ليس قد حكي عن بعضــهم أنّ القديم بوجود مقدوره يخرج عن كونه قادراً، فكيف أحلتم ذلك؟

قلنـا: من حكي عنـه هـذا القول أخطـأ فيمـا قال، و قد دلّلنا على فســاد قوله. على أنّه يقول كون القادر قادراً إنّما يثبت على ما يصــحّ أن يكون مقدوراً، و هو[2] إذا وجد اســتحال أن يكون مقدوراً، فلأجل ذلك خرج عن كونه قادراً، كما أنّه إذا عدم المُدرَك خرج المُدرِك عن كونه مُدرِكاً.

و علي ما قلناه أوّلاً نقول: إذا وجد المقدور الذي يســتحيل عليه الإعادة خرج المقدور عن كونه مقدوراً، و إنّما وجوده كالمانع من إيجاده، فإذا عدم صحّ إيجاده من القادر عليه.

---

١. كذا. و لعلّ الصحيح: ترتّب.

٢. ب: هذا.

فصل: في أنّه تعالى لا يشبه الأشياء، و لا تشبهه

لا يجوز أن يكون تعالى مشـبهاً للجواهر؛ لأنّه لو أشـبهها لوجب أن لا يصـحّ منه فعل الجواهر، كما لا يصـحّ من الواحد منّا، و إنّما وجب ذلك؛ لأنّ الجواهر لا تكون إلّا قادرةً بقدرة؛ لأنّا قد بيّنّا فساد كونها قادرةً لنفسـها. و لمّا صحّ منه تعالى فعل الجواهر و الأجسام دلّ على أنّه ليس بجسم و لا جوهر.

فإن قيل: لم زعمتم أنّه يستحيل أن تكون قادرةً لنفسها؟

قلنا: قـد مضـي الكلام على ذلـك في بـاب أنّ الله تعالى قديم. و أيضـاً فقد ثبت أنّ الجواهر متماثلةٌ، فلو كان بعضـها قادرةً لنفسـها لوجب ذلك في جميعها، و كان ذلك يؤدّي إلى أن يكون الواحـد منّا قادراً لنفسـه، و يصـحّ منه فعل الجواهر و الألوان، و أن لا يتفاضـل القادرون، و أن لا يتناهى مقدور أحد[1]، و كلّ ذلك فاسد.

[في أنّ الجواهر متماثلة]

فإن قيل: لم زعمتم أنّ الجواهر متماثلة؟

قلنـا: لأنّ الواحـد منّا إذا أدرك جسـمين متّفقَي اللون متّفقي الشـكل و القدر، ثمّ حوّل وجهه عنهما، ثمّ رآهما، جوّز في كلّ واحد منهما أنّه يكون هو[2] الآخر، فلو لم يكونا مثلين لما اشـتبها؛ لأنّ الإدراك يتعلّق بأخصّ صـفة الذات؛ لأنّه لا بدّ أن يتعلّق الإدراك بصـفة، فلا يخلو أن يتعلّق بصـفة تتعلّق بالفاعل، أو بصفة تتعلّق بالمعنى، أو بصفة الذات، أو المقتضاة عنها.

و لا يجوز أن يتعلّق بـالصـفـة المتعلّقة بالفاعل؛ لأنّه لا يتعلّق بالفاعل إلّا الحدوث، و هو متماثل في الذوات، فكان يجب أن تشتبه الذوات المحدثات كلّها، و قد علمنا خلافه.

---

١. ب: واحد.

٢. ب، ج: - يكون هو.

و لا يجوز أن يتعلّق بالصفات المتعلّقة بالمعاني؛ لأنّه يجوز أن يخلو من المعاني كلّها إلّا الكون، و الكون ليس بمرئيّ، على ما بيّن في غير موضع، و لا يجوز أن يتعلّق بصفة الذات؛ لأنّها تحصل في حال العدم، و العدم لا يصحّ إدراكه، فلم يبق بعد ذلك إلّا أنّه يتعلّق بالصفة المقتضاة عنها، و الاشتراك في الصفة المقتضاة عن صفة الذات يوجب التماثل.

فإن قيل: إن كان التباس الجسمين على الحاسّة يوجب تماثلهما يجب أن يكون إذا كان أحدهما أبيض و الآخر أسود فلا يشتبهان أن لا يكونا مثلين، و عندكم أنّهما مثلان.

قلنا: هذا عكس الدليل، و ذلك لا يلزم في الأدلّة. و نحن بهذا الدليل نعلم أنّ المتّفقَي اللون مثلان، و بدليل آخر نعلم أنّ المختلفَي اللون مثلان، فسقط ما قالوه.

على أنّ الاشتباه أيضاً حاصل هاهنا؛ لأنّه يجوز في كلّ واحد منهما أن يكون هو الآخر، إذا صار لونه كلونه، فسقط ما قالوه على كلّ حال.

و يدلّ أيضاً على أنّه لا يشبه الجواهر أنّه لو أشبهها لأدّى إلى أحد أمرين فاسدين: إمّا إلى حدوثه؛ لأنّ ما دلّ على حدوث بعض الأجسام دلّ على حدوث جميعها، أو إلى قدم الأجسام التي دلّلنا على حدوثها، و كلاهما فاسدان.

[في عدم جواز كونه تعالى في جهة]

فإن قيل: الذي دلّ على حدوث الأجسام جواز تنقلّها في الجهات و أنّها لا تخلو من المعاني المحدثة، ما الذي يمنع أن يكون تعالى مختصّاً بجهةٍ لنفسه، فلا يجوز تنقلّه، كما قلتم: إنّ المصحّح لكونه عالماً و جاهلاً كونه حيّاً، و مع ذلك اختصّ تعالى بكونه عالماً لنفسه، و استحال عليه ضدّ هذه الصفة، فهلّا جاز مثل ذلك في كونه كائناً؟

قيل: العلم بأنّ التحيّز مصحّح التنقّل في الجهات ضروريّ، فلا يجوز أن يثبت و يرتفع جواز النقل؛ لأنّ ذلك ينقض ما علمناه ضرورةً من كونه مصحّحاً للتنقّل في الجهات. و ليس كذلك كونه حيّاً؛ لأنّا لا نعلم ضرورةً أنّه المصحّح لكونه جاهلاً، بل قد دلّ الدليل على أنّ المصحّح لكونه جاهلاً هو جواز كونه عالماً و غير عالم، فمن وجب كونه عالماً لا يكون كونه حيّاً مصحّحاً لكونه جاهلاً، و إذا كان كذلك بطل ما قالوه.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون في جهة من غير أن يكون شاغلاً لها؟

قيل: هذا بمعزل عمّا يليق بهذا الموضع؛ لأنّا قصدنا هاهنا إبطال كونه مشبهاً للأجسام، و من قال هذا لم يجعله مشبهاً للجواهر، غير أنّ الأمر و إن كان كذلك فهو باطل؛ لأنّه لو كان تعالى في جهةٍ من غير أن يكون شاغلاً لها، لوجب أن يكون في العقل دليل على هذه الصفة، إمّا بنفسه أو بواسطة؛ إذ قد بيّنّا أنّ ما طريق إثباته العقل، لا يجوز إثباته على صفةٍ لا يقتضيها العقل، لا بنفسه و لا بواسطةٍ، و لا وجه يعقل يدلّ على كونه في جهةٍ، لا بنفسه و لا بواسطةٍ، فوجب فساده.

و أيضاً، فلو كان في جهةٍ لم يخل أن يكون فيها للنفس أو لمعنىً أو بالفاعل. و كونه بالفاعل لا يصحّ؛ لأنّ ما يتعلّق بالفاعل هو الحدوث أو ما يتبع الحدوث، و ذلك لا يصحّ هاهنا. و لو كان فيها لمعنىً لوجب أن يختصّ ذلك المعنى به، حتّى يوجب كونه في تلك الجهة، و الاختصاص لا يكون إلّا بالحلول أو المجاورة، و كلاهما يقتضيان كونه متحيّزاً، و قد أفسدناه. و لو كان فيها لنفسه لم يمتنع أن يوجد هناك جوهر متحيّز، و لو وجد هناك جوهر لوجب أن يكون حالّاً فيه؛ لأنّ الحلول هو أن يوجد بحيث المتحيّز[1]، و هذا حاصل.

[في بطلان جواز الحلول عليه تعالى]

على أنّه لا يخلو أن يوجد في جهة واحدة أو جهات كثيرة، فلو وجد في جهة واحدة لكان في ذلك وصفه بأصغر ما يكون من الجزء الذي لا يتجزّأ، و لو وجد في جهات كثيرة، ثمّ وجد فيها جواهر، وجب أن يكون حالّاً فيها كلّها على ما بيّنّاه، و يؤدّي ذلك إلى أن يكون من قبيل التأليف من حيث حلّ المحلَّين، و مخالفاً له من حيث حلّ أكثر من المحلَّين، و ذلك فاسد.

و هذا القدر كاف في بطلان جواز حلوله، و إن كان[2] أفسد جواز الحلول عليه بأدلّة أُخَر، و ربما ذكرناها في الكتاب الآخر، و بعضها هاهنا إن‌شاءالله.

منها: أنّه لو جاز عليه الحلول لم يخل أن يكون واجباً عليه ذلك أو جائزاً، فإن كان واجباً لم

---

١. كذا. و الحلول هو: التبعيّة في التحيّز، أو: الحصول في الحيّز تبعاً، أو: الوجود بحيث الغير، و الغير متحيّز. انظر: شرح المواقف، ج ٨ ص ٢٨؛ المسامرة شرح المسائرة، ص ٣٢٥؛ موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي، ج ١، ص ٥٠٣. و الحيّز عند المتكلّمين فراغ يشغله الجسم بالحصول فيه. و قال أرسطو - من الحكماء - بأنّه السطح الباطن من الجسم الحاوي المماسّ للظاهر من المحوي. و قال أفلاطون: إنّه البعد المجرّد عن المادّة يحلّ فيه الجسم و يلاقيه بجملته و يتّحد به. انظر: اللوامع الإلهية، ص ٥٠.

٢. ب: - كان.

يخل أن يكون ذلك واجباً على كلّ حال أو واجباً عند وجود المحالّ، فالأوّل يوجب قدم المحالّ، و قد أفسدناه، و الآخر يفسد بأن لا يخلو أن يكون المقتضي لحلوله صفته الذاتيّة أو كونه حيّاً. فإن كان الأوّل فصفة الذات لا تقتضي صفةً أخرى بشرطٍ منفصل، و إنّما تقتضي بشرط وجود الذات، و هي حاصلة في الأزل. و لو كان المقتضي للحلول كونه حيّاً لأوجبه فينا، و قد علمنا فساده. و إن كان حلوله جائزاً وجب أن يكون ذلك لمعنىً، و ذلك المعنى لا بدّ أن يختصّ به حتّى يوجب أن يحلّ، و الاختصاص لا يكون إلّا بالحلول أو المجاورة، و ذلك لا يصحّ إلّا في المتحيّز، و التحيّز يحيل الحلول.

و ليس لهم أن يقولوا: يوجب أن يحلّ محلّه؛ لأنّه لو كان كذلك لم يكن بأن يوجب حلوله أولى من أن يوجب حلول كلّ ما يصحّ حلوله في ذلك المحلّ، و الذي يصحّ حلوله في ذلك المحلّ لا نهاية له، و ذلك يوجب حلول الكلّ أجمع، و قد علمنا خلافه، فبطل بذلك صحّة الحلول عليه.

فإن قيل: أ ليس العَرَض عندكم يحلّ المحلّ لا لشيء من هذه الأقسام؟ فهلّا جاز مثله فيه تعالى؟

قيل: إنّما جاز ذلك في الأعراض؛ لأنّ حلولها تابع لحدوثها، و حدوثها بالفاعل، و ذلك لا يصحّ فيه تعالى؛ لأنّه لو كان موجوداً غير حالّ، ثمّ حلّ، لاقتضى أن يكون حلوله لمعنىً، و قد أفسدناه. و لا يجوز أن يكون تعالى بصفة شيء من الأعراض؛ لأنّه لا يخلو أن يكون بصفة شيء من هذه الأعراض المعقولة أو بصفة شيء غير معقول. فإن كان بصفة شيء معقول منها فذلك باطل؛ لأنّه لا شيء منها إلّا و قد ثبت حدوثه، و الجنس الواحد لا يجوز أن يكون بعضه قديماً و بعضه محدثاً. و إن كان بصفة شيء منها غير معقول فما لا يعقل لا نتكلّم في صحّته و لا فساده. و من جوّز أن يكون هاهنا ألوان أُخَر مقدورة زائدة على الألوان المعقولة إنّما أجازها إذا أوجبت هيئة للمحلّ، فلم يثبت شيئاً غير معقول.

على أنّه لو كان بصفة شيء من الأعراض لم يخل من أن يكون بصفة ما يحتاج في وجوده إلى محلّ، أو بصفة ما لا يحتاج إلى المحلّ، فلو كان بصفة ما يحتاج إلى المحلّ أدّى إلى قدم المحلّ، فذلك فاسد، و إن كان بصفة ما لا يحتاج إلى المحلّ فليس إلّا الفناء و إرادة القديم تعالى و

كراهتـه. فلو كـان بصـــفة الفناء لاســتحال وجود الجواهر معه، و قد علمنا خلافه. و لو كان بصـــفة الإرادة و الكراهـة أدّى إلى أن لا يكون منفرداً بـالقِـدَم؛ لأنّ الإرادة و الكراهـة لا بدّ أن يوجبا كون حيٍّ مّا مريداً أو كارهاً، و سـندلّ على أنّه لا ثاني معه فيما بعد إن‌شـاءالله. و هذه الجملة كافية في هذا الباب.

[عدم جواز تسميته تعالى بأنّه جسم]

فأمّا تسـميته بأنّه جسـم فإنّه لا يجوز أصـلاً؛ لأنّه لا يخلو أن يطلق ذلك على سـبيل اللقب، دون أن يراد بـه ما وضـــع له في اللغة، أو يراد به ما وضـــع في اللغة له. و لا يجوز أن يراد به التلقيب؛ لأنّ التلقيـب إنّما يجوز على من يجوز عليه الغيبة و الحضــور، فاحتيج إلى اللقب ليخبر عنه به إذا غاب، و ناب ذلك مناب الإشـارة إليه عند الحضـور، و القديم تعالى لا يجوز عليه الغيبة و الحضـور، و مع هذا فلا حال إلّا و يمكن ذكره تعالى بصـفةٍ لا يشـركه[1] فيها غيره، مثل إله و قديم و القادر لنفسـه و العالم لنفسه و غير ذلك، فلا فائدة في التلقيب.

و أيضـاً: فإنّ قولنا جسـم، لا يميّزه من غيره، و يحتاج أن يقترن بما يميّزه، مثل أن نقول الجســم الإله، و الجســم القديم، فيقترن به صـــفة من صـــفاته، و تلك كافيةٌ على انفرادها، فلا فائدة في ذكر الجسم.

و لا ينتقض ذلك بقولنا: شـيء لا كالأشياء؛ لأنّ قولنا: «شيء» مفيد؛ لأنّه يفيد أنّه معلوم، لكن لا يتميّز؛ لاشـتراك المســميّات في ذلك؛ لأنّه لقب محض، و لفظ الجســم يفيد اللقب المحض، فلا يجوز إطلاقه.

على أنّ الله تعالى سـمّى نفسـه شـيئاً، و لم يسمّه جسماً، فاتّبعنا السمع في ذلك، و هو قوله تعالى: ﴿قُلْ أَي شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللهُ﴾ (الأنعام: ١٩).

و أمّـا إطلاقـه ليفيـد مـا وضـــع في اللغـة فلا يجوز؛ لأنّ فائدة هذه اللفظة أنّه ذاهب في الجهات الثلاث؛ الطول و العرض و العمق، و لهـذا نقول: هـذا أطول من هـذا، و هذا أعرض من هذا، إذا زاد عليه في الطول و العرض، و هذا أجسم من هذا، إذا جمع الصفات[2] الثلاث.

---

١. كذا. و لعلّ الأصحّ: لا يشاركه.

٢. ب: - الصفات.

فإن قيل: هذه اللفظة غير مستعملة في اللغة. قيل: هذا دفع اللغة.[١] ألا ترى إلى قول عامر بن الطفيل[٢]:

و قد علم الحيّ من عامر　　بأنّ لنا ذروة الأجسم[٣]

و قال الفرزدق[٤]:

و أجسم من عاد جسوم رجالهم　　و أكثر أن عدّوا عديداً من الرمل

فإن قيل: ما أرادوا بذلك إلّا الفخامة و عظم المنزلة، دون كبر الأجسام.

قيل: لا يمتنع أن يكونوا أرادوا ذلك، و إنّما أرادوه تشبيهاً بعظم الجسم، و لا يجوز أن يكون مجازاً لا حقيقةَ له، و هذا كما قالوا: فلان في قُلّة جبل، و إنّما أرادوا عُلُوّ المنزلة، و لم يمنع ذلك من أن تكون قُلّة الجبل رأسه و أعلاه.

على أنّه قد استعمل: جَسُمَ الشيء فهو جسيم، و أرادوا به المبالغة، و كلّ لفظ استعمل فيه لفظ فعيل للمبالغة استعملوا فيه أفعل، كقولهم كريم و أكرم، و عليم و أعلم، قياساً مطرّداً لا تنخرم عندهم، و إذا كان القديم تعالى قد بيّنّا أنّه لا يجوز أن يكون بصفة الأجسام بطل إطلاق هذه التسمية عليه.

---

١. كذا.

٢. هو: عامر بن الطفيل بن مالك بن جعفر العامري، من بني عامر بن صعصعة، فارس قومه و أحد شعراء العرب و ساداتهم في الجاهلية. ولد بنجد سنة ٧٠ قبل الهجرة و توفي سنة ١١ق، و هو ابن عم لبيد الشاعر. كان عامر يأمر مناديا، في «عكاظ» ينادي هل من راجل فنحمله؟ أو جائع فنطعمه؟ أو خائف فنؤمنه؟. راجع عنه: أسد الغابة، ج ٣، ص ٢٣؛ الطبقات الكبرى، ج ١، ص ٢٣٥- ٢٣٦؛ خزانة الأدب، ج ٢، ص ٢١٩، و ج ٣، ص ٧٩- ٨١.

٣. ديوان عامر بن الطفيل، ص ١٢١.

٤. هو: أبو فراس همّام بن غالب بن صعصعة التميمي الدارمي، الشهير بالفرزدق (ت ١١٠ هـ)، شاعر، من النبلاء، من أهل البصرة، عظيم الأثر في اللغة، كان يقال: لو لا شعر الفرزدق لذهب ثلث لغة العرب، و لو لا شعره لذهب نصف أخبار الناس. يشبه بزهير بن أبي سلمى. و كلاهما من شعراء الطبقة الأولى، زهير في الجاهليين، و الفرزدق في الإسلاميين. كان شريفاً في قومه، عزيز الجانب، يحمي من يستجير بقبر أبيه- و كان أبوه من الأجواد الأشراف- و كذلك جده. و في شرح نهج البلاغة: كان الفرزدق لا ينشد بين يدي الخلفاء و الأمراء إلا قاعداً، و أراد سليمان بن عبد الملك أن يقيمه فثارت طائفة من تميم، فأذن له بالجلوس!. كان يكنى في شبابه بأبي مكية، و هي ابنة له. و لقب بالفرزدق، لجهامة وجهه و غلظه. و توفي في بادية البصرة، و قد قارب المائة. و أخباره كثيرة. و كان مشتهراً بالنساء، زير غوان، و ليس له بيت واحد في النسيب مذكور. و قال المرتضى: كان يحسد على الشعر و يفرط في استحسان الجيد منه. راجع عنه: أسد الغابة، ج ٤، ص ٥٥؛ الإصابة، ج ٥، ص ٣٠٠- ٣٠١؛ الأعلام، ج ٨ ص ٩٣؛ أنساب الأشراف، ج ١٢، ص ٦٥- ١٠٤.

فصل: في نفي الحاجة عنه تعالى و إثبات كونه غنيّاً

الغنيّ هو الحيّ الـذي ليس بمحتـاج. و لا بدّ من اعتبار كون الحيّ فيه؛ لأنّا لو قلنا: إنّه الذي ليس بمحتاج، انتقض بالجماد، أو بالعرض، فالأصحّ ما قلناه.

فـإذا ثبـت معنى الغنيّ، فـالحاجة لا يجوز إلّا على من يجوز عليه المنافع و المضـارّ، و المنافع و المضـارّ هي الألم و اللذّة، و الألم و السـرور و الغمّ لا يجوز إلّا على من يجوز عليه الشـهوة و النفار. فمن لا يجوز عليـه الشـهوة و النفـار، لا يجوزعليه اللذّة و الألم، و من لا يجوز عليه اللذّة و الألم لا يجوز عليه المنافع و المضـارّ، و من لا يجوز عليه المنافع و المضـار هو الغنيّ. و القديم تعالى إذا لم يجز عليه الشهوة و النفار وجب أن يكون غنيّاً.

و الدليل على أنّ الشـهوة و النفار لا يجوزان عليه تعالى، أنّا قد بيّنّا أنّ الطريق إلى صـفاته أفعاله، و لا صـفة للفعل يدلّ على كونه مشـتهياً و نافراً؛ لا بنفسـها و لا بواسطة، فوجب نفيها عنه، و إلّا أدّى إلى الجهالات، على ما بيّنّاه في نفي المائيّة عنه.

و أيضـاً: فلو كان مشـتهياً لم يخل أن يكون مشـتهياً لنفسـه، أو لما هو عليه في نفسـه، أو لشـهوة معدومةٍ أو موجودةٍ، قديمةٍ أو محدثةٍ. فإذا أفسـدنا جميع ذلك بطل جواز الشـهوة و النفار عليه، و بمثل ذلك يبطل كونه نافراً.

و لا يجوز أن يكون مشـتهياً لنفسـه أو لما هو عليه في نفسه؛ لأنّه لو كان كذلك لكان مُلجأً إلى فعـل المشـتهيـات؛ لأنّ من كـان لـه في فعـلٍ نفعاً، و لا ضـرر عليه في فعله، يكون مُلجأً إلى فعله، كـالجائع الذي يحضـره طعام يشـتهيه، يعتقد أنّه لا ضـرر عليه في تناوله عاجلاً و لا آجلاً، و هذا يؤدّي إلى أنّه كان يجب أن يكون مشـتهياً في[1] فعل أكثر ممّا قد فعل و قبل أن فَعَل، فلا يسـتقر فعله

---

١. أ: «مشتهياً في» بياض.

على وقت و لا على مقدار. و[١] ذلك باطل؛ لما علمنا أنّه فعل قدراً من الأفعال بلا زيادةٍ في وقت و لم يكن فاعلاً قبلها، فبطل هذا القسم.

و لو كان مشتهياً لا لنفسه و لا لمعنىً، لأدّى إلى مثل ذلك؛ لأنّه لا مخصّص لقدرٍ دون قدرٍ و وقتٍ دون وقت، و لأنّه لو كان المقتضي له كونه حيّاً لم يكن بأن يوجب كونه مشتهياً أولى من أن يوجب كونه نافراً، و ذلك باطل.

و لو كان مشتهياً بشهوة قديمة أدّى إلى مثل ذلك أيضاً، مع أنّا قد بيّنّا فساد وجود المعاني القديمة.

و لا يجوز أن يكون مشتهياً بشهوة محدثة؛ لأنّه كان يجب أن يكون مُلجأً إلى فعل الشهوة و المشتهى، و يؤدّي إلى ما قلناه في كونه مشتهياً لنفسه؛ لأنّه لا ضرر عليه في فعل الشهوة، بل يعلمه نفعاً خالصاً، و ما هذه صورته يجب أن يكون مُلجأً إلى فعله.

و لا يجوز أن يكون نافراً لنفسه، أو لما هو عليه في نفسه، أو لا لنفسه و لا[٢] لمعنىً، أو بنفار قديم؛ لأنّه لو كان كذلك لما صحّ وجود شيء من المشتهيات أصلاً، و قد علمنا خلافه.

و لو كان نافراً بنفار محدث، لكان هو القادر عليه، و من شأن القادر على الشيء أن يكون قادراً على ضدّه، و لو كان فيه ما تقدّم[٣] من الشهوة، لأدّى الى ما قدّمنا فساده.[٤]

فبطل بهذه الجملة جواز الشهوة و النفار عليه تعالى، و في بطلانهما ثبوت غناه على ما بيّنّاه.

---

١. أ: «و» بياض.

٢. ب: أو.

٣. أ: «و لو كان فيه ما تقدّم» بياض.

٤. خ (ص ١٩٦): و لا يجوز أن يكون نافراً بنفار محدث؛ لأنّه كان يجب أن يصحّ منه فعل ضدّه؛ لأنّ القادر على الشيء يجب أن يكون قادراً على جنس ضدّه إذا كان له ضدّ، و هذا يردّنا إلى كونه مشتهياً، و قد بيّنّا فساد ذلك.

فصل: في أنّه تعالى لا تجوز عليه الرؤية و سائر ضروب الإدراكات

من قال: إنّه تعالى جسم أو جوهر أو بصفة شيء من الأعراض، و مع هذا تصحّ رؤيته، لا يكلّم في جواز الرؤية، بل يكلّم بما تقدّم من أنّه ليس بصفة شيء من هذه الأجناس، و إنّما يكلّم في الرؤية من نفى عنه التشبيه، و مع هذا أثبته مرئيّاً.

[لو كان مرئيّاً لوجب أن نراه]

و الذي يدلّ على أنّه تعالى غير مرئيّ في نفسه أنّه لو كان مرئيّاً لوجب أن نراه، مع صحّة أبصارنا و ارتفاع الموانع المعقولة و حصول كونه موجوداً؛ لأنّا إنّما نرى المرئيّات بهذه الشروط لا غير، و لو رأيناه لعلمناه؛ لأنّ من كمال العقل العلم بما ندركه و نراه، مع ارتفاع اللبس و الشبهة.

فإن قيل: لم زعمتم أنّا لو رأيناه لرأيناه و نحن كما[1] عليه من كوننا أحياءً و ارتفاع الموانع؟ و ما هذه الموانع؟ ثمّ لم زعمتم أنّه على هذه الصفة التي لو رُئي لرُئي عليها؟

قلنا: قد دلّلنا فيما تقدّم أنّ المقتضي لكوننا رائين كوننا أحياءً لا آفة بنا. ثمّ ارتفاع الموانع شرط في صحّة الإدراك، لا أنّه موجب، بل الموجب هو كونه حيّاً.

و إنّما قلنا ذلك؛ لأنّه لا يخلو أن يكون المقتضي لكونه رائياً كونه حيّاً أو صحّة حواسّه و ارتفاع الموانع، أو حصول الإدراك على ما تقولونه. فإن كان الأوّل ثبت ما أردناه، و إن كان الموجب صحّة الحواسّ، كان ذلك فاسداً؛ لأنّ صحّة الحواسّ ترجع إلى المحلّ، و كونه مدركاً يرجع إلى الجملة، و لا يجوز[2] أن يوجب[3] ما يرجع إلى المحلّ حكماً راجعاً إلى الجملة، على ما مضى. و ارتفاع الموانع، المرجع فيه إلى النفي، و النفي لا يوجب الصفات الراجعة إلى الإثبات، و

---

١. ج، أ: لما.

٢. ب: و لا بدّ.

٣. أ: + حكماً.

قد أفسدنا الإدراك بما تقدّم.

و يفسده أيضاً: أنّ ذلك تشكّك في المشاهدات، و يؤدّي إلى أن يكون بحضرتنا فيلةٌ و أصواتٌ رائعة و أجسامٌ كثيفةٌ، و نحن لا ندركها. و أن يكون ما نراه من الأشخاص على خلاف ما نراه، فيكون الأمرد ذا لحيةٍ و إن لم ندرك اللحية، و الشابّ كهلاً، و أنّ ما أدركنا سواد لحيته دون بياضها، و أن يكون كلّ كلام نسمعه مستثنىً منه أو مقترناً به شرط، و لم ندرك الاستثناء و الشرط، و هذا تجاهل لا يذهب إليه محصِّلٌ.

فإن قيل: لا يلزمنا ذلك؛ لأنّا نعلم ضرورةً أنّ ما أدركناه على ما أدركناه، و أنّ ما لم ندركه من الأجسام العظيمة ليس بحضرتنا.

قيل: هذا لا يصحّ؛ لأنّ العلم بأنّه لا فيل بحضرتنا له أصل، و هو أنّه لو كان لرأيناه، فمن جوّز أن يكون بحضرته فيل لا يراه، لا يجوز أن يكون عالماً بأنّه لا فيل بحضرته.

و إنّما قلنا: إنّ أحدهما أصل للآخر؛ لأنّهما ينتفيان معاً و يثبتان معاً. ألا ترى أنّ صحيح البصر متى لم ير الفيل علم أنّه لا فيل بحضرته، و علم أنّه لو كان لرأه، و الضرير لمّا جوّز أن يكون بحضرته جسم لا يراه لا يعلم أنّه ليس بحضرته ذلك الجسم، و كذلك الصحيح البصر لا يعلم أنّه ليس بين يديه مَلَك و لا جنّيّ؛ لأنّه لا يعلم أنّه لو كان لرآه.

فإن قيل: أ ليس هما علمَين من فعل الله تعالى، فهلّا جاز أن يفعل أحدهما دون الآخر؟

قلنا: هما من فعل الله تعالى، و لا يمتنع أن يفعل الله تعالى ذلك، و لأجل ذلك جاز عند كثير من الناس أن يفعل الله تعالى في قلب الأعمى الفرق بين الألوان، إلّا أنّ هذا و إن كان جائزاً، فإنّما يجوز أن يفعله ابتداءً لا عن طريق، و قد علمنا أنّ العلم بأنّه لا فيل بحضرتنا حاصل على طريق الإدراك، و لا يجوز أن يعلمه من يجوّز أن يكون و لا يراه.

فإن قيل: كيف تدّعون أنّ ذلك حاصل عن طريقٍ، و الأعمى يعلم أنّه لا فيل بحضرته، و إن كان لا يعلم أنّه لو كان لرأه.

قلنا: الأعمى يعلم ذلك بضرب من الاعتبار و شاهد الحال؛ لأنّه يعلم أنّ الفيل له حركات و

حلية[١] لا يخفي مثلها في المكان الذي هو فيه، و لأجل ذلك لو دخل الضرير إلى دارٍ واسعةٍ عظيمةٍ في البلاد التي فيها الفيلة لا يعلم أنّه ليس فيها فيل إلّا بالمسألة و البحث، فعلم أنّ ذلك ليس من كمال العقل.

و أمّا الموانع التي شرطنا ارتفاعها، فكلّها لا يجوز عليه تعالى؛ لأنّها اللطافة و الصغر، و القرب المفرط و البعد المفرط، و الحجاب، و أن يكون المرئيّ في خلاف جهة الرائي، و كلّ ذلك غير جائز في القديم تعالى؛ لأنّها إنّما يجوز على الأجسام أو ما يحلّها.

فإن قيل: أ ليس الجوهر الواحد يستحيل أن يرى لضعف الشعاع، و لو قوي الشعاع صحّ أن نراه، فهلّا جاز مثله في الله تعالى؟

قيل: إنّا لا نرى الجوهر المتفرد[٢] لصغره، و القديم تعالى لا يوصف بذلك. و في الناس من قال: إنّما لا نرى الجوهر[٣] لأنّه يصير بالمغرب[٤] من جملة الشعاع؛ لاختلاطه به[٥]، و هذا ليس بصحيح؛ لأنّ الشعاع لم يكن آلةً في الرؤية من حيث كان لطيفاً، بل من حيث كان على صفة مخصوصة، و لا يمتنع أن لا يكون الجزء بتلك الصفة، فإذا قوي الشعاع رُئي به، و العلّة المانعة هي الصغر، لا غير.

فإن قيل: أ ليس القديم تعالى يرى المرئيّات من غير اعتبار شيء من هذه الشروط، فهلّا جاز مثله فينا؟

قلنا: إنّما اعتبرنا ذلك فيمن يرى بحاسّةٍ، فأمّا من يرى بلا حاسّة لا يحتاج إلى اعتبار شيء من ذلك.

فأمّا الذي يدلّ على أنّه على صفةٍ لو رُئي لرُئي عليها، فهو أنّ الإدراك يتعلّق بصفة الذات أو المقتضاة عنها، و هما حاصلان له، فلو كان مرئيّاً لرأيناه.

فإن قيل: و من أين تعلمون أنّا لا ندركه؟

---

١. كذا.

٢. ب: المتفرد.

٣. ب: - المتفرد.

٤. ج: - بالمغرب.

٥. ب: - به.

قلنا: لو أدركناه لعلمناه و فصّلنا بينه و بين غيره؛ لأنّ الالتباس و الشبهة لا يجوزان عليه، كالتباس الخضاب بالشعر و غير ذلك، فلمّا لم نعلمه دلّ على أنّا لم ندركه.

[عدم جواز شرط الرائي بحاسّة عليه تعالى]

دليل آخر: و يدلّ أيضاً على أنّه غير مرئيّ أنّ الرائي بحاسّةٍ له شرط، و هو أنّ من شرطه أن يكون المرئيّ أو محلّه مقابلاً له، أو في حكم المقابل، فالمقابلة شرط في الجسم، و محلّه شرط في الألوان، و حكمه شرط فيما نراه بالمرآة من ورائنا. و إنّما نراه لأنّ شعاع البصر يتّصل بالمرآة و ينعكس فيتّصل بما ورائنا، فتراه من ورائنا، و هذا لا يجوز على الله تعالى.

و الذي يدلّ على أنّ هذا شرط هو أنّه متى ثبت صحّت الرؤية و متى انتفي انتفت الرؤية، فعلمنا أنّ ذلك شرط.

و ليس لأحد أن يقول: كيف جعلتم ذلك شرطاً، و الشرط لا يجوز أن يختلف، و قد اختلف[1] هاهنا.

و ذلك؛ أنّ الشرط ثبت شرطاً بدليل، فبحسب ما يدلّ الدليل عليه من الوجوه و التشبيه يثبت.

و لمكان هذا السؤال قال بعضهم: إنّ الشرط هو أن لا يكون بين قاعدة الشعاع و بين المرئيّ ساتر، أو المكان الذي يصلح أن يكون فيه ساتر. قال: و هذا شرط واحد.

و هذا ليس بشيء؛ لما قدّمناه من إثباته بحسب الدليل. و قد جعل هذا القائل شرطين؛ لأنّه جعل الشرط: الساتر أو المكان الذي يصلح أن يكون فيه ساتر، و هما شرطان.

فإن قيل: أ ليس القديم تعالى يرى بلا مقابلة، فهلّا جاز ذلك فينا أيضاً؟

قيل: إنّما اعتبرنا ذلك فيمن يرى بحاسّةٍ، فأمّا من يرى بلا حاسّةٍ فليس ذلك من شرطه، و لو جاز أن يقال ذلك، لجاز أن يقول قائل: إذا لم ير تعالى بمقابلةٍ فهلّا جاز أن يرى المعدوم؟ و ذلك باطل.

فإذا ثبت أنّه يستحيل أنّه ندركه نحن، فالمعتمد في أنّه غير مرئيّ في نفسه السمع؛ لأنّ الأُمّة بين قائلين، قائل يقول تصحّ رؤيته و لا تختصّ براءٍ دون رائي، و قائل يقول لا يصحّ رؤيته، و يقول

---

١. ج: اختلفنا.

ذلك في الجميع أيضاً، و ليس فيهم من يقول: إنّه يستحيل أن نراه و يصحّ أن يرى هو في[1] نفسه، فينبغي أن نحكم بفساده.

و قد قيل في ذلك أيضاً أنّه لو صحّ أن يراه بعض الرائين لصحّ أن يراه كلّهم، كما أنّه لمّا صحّ[2] أن يعلمه عالم صحّ أن يعلمه كلّ عالم.

و لقائل أن يقول: لإدراكنا شرط يستحيل فيه، و هو المقابلة التي تقدّمت، و ذلك يستحيل فيه، فجاز أن يختصّ هو برؤيته، دوننا. و المعتمد هو الأوّل.

و الطريق الذي به يعلم أنّه لا يدرك بشيء من الحواسّ، هو ما قدّمناه أنّه لو كان ذلك صحيحاً لوجب أن ندركه بها؛ لأنّ حواسّنا صحيحةٌ و هو تعالى موجود و الموانع مرتفعةٌ، فلمّا لم ندركه دلّ على أنّه ليس بمدرَك بشيءٍ من الحواسّ.

فأمّا من قال هو مدرك بحاسّة سادسة فقوله يبطل؛ لأنّه لا يخلو تلك الحاسّة أن تكون مثل هذه الحواسّ أو مخالفةً لها. فإن كانت مثلها وجب أن نراه بهذه، كما نراه بتلك؛ إذ هما مثلان، و إن كانت مخالفةً فليست مخالفتها لهذه بأكثر من مخالفة بعضها لبعض، و مع هذا فليس ندركه بشيء من هذه، فوجب أن يستحيل إدراكه بتلك الحاسّة أيضاً.

[دلالة آية: «لا تدركه الأبصار و هو يدرك الأبصار» على عدم رؤيته تعالى]

دليل آخر: و يدلّ على أنّه تعالى لا يرى أيضاً قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ (الأنعام: ١٠٣). و وجه الدلالة من الآية هو أنّ الله تعالى تمدّح بنفي الإدراك عن نفسه، و الإدراك هو الرؤية، و كلّ تمدّح تعلّق بنفي لا يكون متفضّلاً به، فإثباته لا يكون إلّا نقصاً. و هذه الجملة تحتاج إلى بيان أشياء:

أحدها: أنّ الإدراك المذكور في الآية هو الرؤية، و الثاني: أنّه تمدّح بذلك، و الثالث: أن كلّ تمدّحٍ يتعلّق بنفي[3] فإنّ إثباته يكون نقصاً.

و الذي يدلّ على أنّ الإدراك في الآية هو الرؤية، هو أنّه علّقه بالإبصار، و الإدراك و إن كان

---

١. ج: - في.

٢. ج: لو يصحّ.

٣. ب، ج: بالنفي.

مطلقاً مشتركاً بالبصر، فإذا علّق بالبصر فإنّه يفيد ما البصر آلةٌ فيه، و هو الرؤية، كما لو علّق بغيره من الحواسّ من الأُذنين و الشمّ و اللهوات و غير ذلك.

و أيضاً: فإنّهم لا يفرّقون بين قول القائل: أدركت ببصري شخصاً، و بين آنست و أحسست و رأيت. فلو جاز الخلاف في الإدراك جاز مثله في باقي الأقسام.

فإن قيل: الإدراك في الآية علّق بالبصر، و كذلك[1] نقول إنّ الأبصار لا يدركه، فمن أين أنّ المبصرين لا يدركونه؟

قيل: هو و إن علّق بالجارحة، فالمراد به ذو الجارحة، كما لو قالوا: يد فلان لا يبطش، و رِجله لا يمشي، و لسانه لا يتكلّم، فإنّهم يريدون بجميع ذلك الحيّ الذي هذه الجوارح آلة له.

و لو كان الأمر على ما قالوه لما كان فيه مدحة؛ لأنّ الأبصار التي هي الجوارح كما لا تدركه لا تدرك شيئاً من المرئيّات، فأين وجه الاختصاص؟

فإن قيل: أ ليس يقولون أدركت حرارة الميل ببصري، و مع هذا لا يريدون الرؤية، فهلّا كان مثله في الآية؟

قيل: هذا غير معروف عند أهل اللسان، و إنّما هو من كلام المولّدين الذين لا يحتجّ بقولهم.

و لو سلّم لم ينقض ما قلناه؛ لأنّ هذا إدراك مقيّد بالحرارة، فلم يختصّ ذلك بآلة الرؤية؛ لأنّ كلّ محلّ فيه حياة يدرك[2] به الحرارة، و الإدراك في الآية مطلق، فوجب حمله على ما الآلة آلة فيه، كسائر الحواسّ على ما مضى.

و ليس لأحد أن يقول: إنّ الإدراك، المراد به الإحاطة، و كذلك يقول- كما قال تعالى-: ﴿وَلَا يحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ (طه: ١١٠).

[لأنّه] قيل: الإدراك بمعنى الإحاطة لا يعرف في اللغة، و لو استعمل في ذلك لكان يقال: أدرك السور بالمدينة، و أدرك الجراب بالدقيق، كما قالوا ذلك في الإحاطة، و قد علمنا خلافه.

و أمّا الذي يدلّ على أنّه تمدّح بهذه الآية، إجماع الأُمّة؛ لأنّه لا خلاف أنّه تمدّح بنفي الإدراك

---

١. كذا. و لعلّ الصحيح: لذلك.

٢. ج: ندرك.

عن نفسه، فقلنا نحن: تمدّح بذلك لأنّه في نفسه على صفةٍ يستحيل إدراكه، و قالوا: تمدّح به لأنّه قدر على المنع من رؤيته. فالتمدّح لا خلاف فيه.

و أيضاً: ما قبل الآية و ما بعدها كلّه تمدّح، فلا يجوز أن يتخلّل ذلك ما ليس بمدح؛ لأنّ ذلك يخرج الكلام عن فصاحته و حسن ترتيبه. ألا ترى أنّه لا يحسن أن يقول فصيح: «فلان عاقل عالم جواد يأكل الخبز شجاع بصير»، فتخلّل بين كلامه أكل الخبز؛ لأنّ هذا يكون واصفاً للشيء في غير موضعه.

فإن قيل: و لِمَ إذا استحالت رؤيته كان فيه مدحةٌ، و قد شاركه في هذا ما ليس بممدوح من المعدومات و الضمائر و غير ذلك.

قيل: التمدّح لم يقع بنفس نفي الرؤية، بل بنفي الرؤية بشرط كونه رائياً، و هذه صفة لا يشاركه فيها غيره؛ لأنّ الموجودات على أربعة أقسام: قسم يستحيل أن يَرى و يُرى، كالضمائر، و قسم يستحيل أن يَرى و هو مرئيّ، كالألوان، و قسم يَرى و يُرى كالحيوان، و ليس فيها ما يَرى و لا يُرى إلّا القديم تعالى، فدلّ ذلك على اختصاصه بصفةٍ لا يشاركه فيها غيره.

فإن قيل: و لم إذا كان يَرى و لا يُرى وجب أن يكون في ذلك مدحةٌ، و ما وجه المدحة في ذلك؟

قيل: إذا علمنا أنّه تمدّح بالآية علمنا أنّه لا بدّ أن يكون له وجه مدحة، و إن لم نعلمه مفصّلاً. ثمّ نقول: لا يخلو أن يكون وجه المدحة هو ما قالوه من منع الأبصار من رؤيته، أو لأنّ الرؤية مستحيلة عليه مع كونه رائياً. و الأوّل أفسدناه، و حيث دلّلنا على أنّ الإدراك ليس بمعنىً، فلم يبق بعد ذلك إلّا الوجه الآخر، و إلّا خرجت الآية من كونها مدحةً.

و قد قيل: إنّ وجه المدحة فيها أنّ الرؤية تقتضي المقابلة للمرئيّ أو لمحلّه، و ذلك من أمارات الحدث، فوجب نفيها. و هذا الجواب يخرج الآية من كونها مدحةً؛ لأنّه دليل في استحالة الرؤية عليه على ما مضى.

و يمكن أن يعتمد في استحالة الرؤية عليه من الآية على أن يقال: قد ثبت أنّه تعالى نفى الرؤية عن نفسه نفياً عامّاً في كلّ حال، فإذا ثبت ذلك فكلّ من قال بذلك قال إنّ الرؤية مستحيلة عليه؛ لأنّ من خالف فيه يقول: إنّما نفى الرؤية في الدنيا دون الآخرة، فالقول بأنّه لا يرى على كلّ حال

مع جواز الرؤية عليه، خروج عن الإجماع.

فإن قيل: لِمَ زعمتم أنّ ما يكون نفيه مدحاً إثباته لا يكون إلّا نقصاً؟

قيل: لأنّا قد بيّنّا أن التمدّح وقع بصفته الذاتيّة التي يستحيل معها الرؤية عليه، فلا يجوز عليه الخروج عن هذه الصفة. و جرى ذلك مجرى نفي الوالد و نفي الشبيه[1] و النوم و الصاحبة و الولد و غير ذلك.

و إنّما اعتبرنا أن لا يكون النفي متفضّلاً به؛ لأنّه لو تمدّح بأن لا يعاقب العصاة كان ذلك مدحاً متعلّقاً بنفي، و لو عاقبهم لم يكن منقوضاً؛ لأنّه متفضّل بذلك. و قد تعلّق المدح بالنفي و يكون إثباته نقصاً فيما يرجع إلى الفعل، كقوله: ﴿إِنَّ اللهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا﴾ (يونس: ٤٤)، و كقوله: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ (كهف: ٤٩)، و لو ظلم- تعالى عن ذلك- كان منقوضاً.

فإن قيل: الآية تقتضي أنّ جميع المبصرين لا يدركونه، فمن أين أنّ بعضهم لا يدركه، و هم المؤمنون؟

قيل: قد بيّنّا أن المدحة في اختصاصه بصفةٍ لا يشاركه فيها غيره، و ذلك لا اختصاص له براء دون رائي، فوجب أن يكون عامّاً.

و قد قيل: إنّ النفي كالإثبات، و لو قال إنّ جميع الأبصار يدركونه لوجب أن يبصره جميعهم، فكذلك إذا نفى عنهم سواء.

و هذا ليس بصحيح؛ لأنّ النفي بخلاف الإثبات. ألا ترى أنّه لو حلف أنّه يكلّم عشرةً، فمتى لم يكلّم واحداً منهم حنث، و لو حلف أنّه لا يكلّم عشرةً فمتى كلّم واحداً منهم لم يحنث بلا خلاف. و كذلك لو قال: أنا آكل جميع الطعام، حنث إذا لم يأكل بعضه، و لو قال: لا آكل جميع هذا الطعام، فأكل بعضه لم يحنث. فعلم بذلك الفرق بين النفي و الإثبات، فالمعتمد ما قدّمناه.

[عدم دلالة آية: «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة» على رؤيته تعالى]

و أمّا قوله: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (القيامة: ٢٢- ٢٣) فلا يعارض ما قدّمناه من الآية؛ لأنّ النظر أوّلاً ليس من أقسام الرؤية؛ بدلالة أنّهم يثبتون النظر و ينفون الرؤية. ألا ترى أنّهم

---

١. ب: الشبه.

يقولون: نظرتُ إلى الهلال فلم أره، و لو كان النظر يفيد الرؤية لكان مناقضةً.

و لأنّهم يقولون: ما زلتُ أنظر إليه حتّى رأيتُه، فيجعلونها غاية للنظر[١]، و الشيء لا يجعل غايةً لنفسه. ألا ترى أنّهم لا يقولون: ما زلتُ أراه حتّى رأيتُه؟

و أيضاً: فكونه ناظراً يُعلم ضرورةً، و كونه رائياً لا يُعلم أصلاً إلّا بقوله.

و إنّما قلنا ذلك؛ لأنّ النظر هو تقليب الحدقة الصحيحة نحو المرئيّ طلباً لرؤيته، و هذا يعلم مشاهدةً، و إن لم يعلم رائياً. و النظر و إن عدّي بحرف «إلى» و أُضيف إلى الوجه، لا يفيد الرؤية. ألا ترى إلى قول الشاعر:

وجوه يوم بدر ناظرات   إلى الرحمن تأتي بالفلاح

فأضاف النظر إلى الوجه، و عدّاه بحرف «إلى»، و مع هذا ما أراد الرؤية.

فإذا ثبت أن النظر لا يفيد الرؤية فيحتمل أن يكون المراد في الآية الانتظار؛ لأنّه أحد أقسامه، كقوله: ﴿وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ﴾ (النمل: ٣٥)، بمعنى: منتظرة. و يكون الانتظار لثواب الله و نعيمه. و لا يؤدّي ذلك إلى التنغيص؛ لأنّ من ينتظر ما يعلم أنّه سيصل إليه- و هو في الحال غير محتاج إليه- لا يكون منغصاً، بل يكون مسروراً منعّماً.

و ليس لأحد أن يقول: إنّ ذلك يحتاج إلى تقدير ثواب في الظاهر، و ليس فيه.

و ذلك؛ أنّه لا بدّ من هذا التقدير؛ لأنّه إذا بطل أن يكون المراد به الرؤية، و ذات الله تعالى لا ينتظر، لم يبق بعد ذلك إلّا ما قلناه.

و قد قيل فيه وجه آخر لا يحتاج معه إلى التقدير، و هو أن يكون المراد بـ «إلى» في الآية واحد الآلاء، و هي النعمة؛ لأنّ في واحدها لغات: إِلَى، مثل: قِفَى، و أَلَى، مثل: مَعَى، و أَلْي، مثل: رَمْي، و أِلي، مثل: حَسِي، و تكون إضافة إلى الله تعالى، و حذف التنوين للإضافة، و يكون التقدير: ناظرة نعمة ربّها.

و ليس لأحد أن يقول: إنّ هذا التأويل يخالف الإجماع؛ لأنّ أحداً من المفسرين ما قاله قبل قائله.

---

١. ب: فيجعلون غاية النظر الروية.

و ذلك؛ أنّ هذا إجماع مدعّى لا نسلّم؛ لأنّ المعروف من تفسير ابن عباس [1] و غيره من الصحابة و التابعين، كالحسن و قتادة [2] و غيرهما، أنّ معناها أنّهم ينتظرون ثواب الله، و لم يذكر عنهم أنّ «إلى» حرف أو اسم، فلعلّهم أرادوا هذا، فادّعاء الإجماع غير ممكن.

[عدم دلالة آية: «ربّ أرني أنظر إليك» على رؤيته تعالى]

و أمّا قوله تعالى، حكايةً عن موسى عليه السلام: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ (الأعراف: ١٤٣) فلا دلالة فيه؛ لأنّه سأل الرؤية لقومه؛ بدلالة قوله: ﴿فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً﴾ (النساء: ١٥٣)، و لم يُرِدها لنفسه، و لا لشكّه في جوازها عليه.

فإن قيل: لو جاز أن يسأل لقومه الرؤية المستحيلة عليه لجاز أن يسأل لهم أن يكون جسماً أو عَرَضاً لينتظر جوابه في ذلك.

قيل: في الناس من جوّز ذلك، و قال لا فرق بينهما، و فيهم [3] من فرّق - و هو الصحيح - بأن قال: إنّما جاز أن يسأل ما الشكّ فيه لا يمنع من العلم بصحّة السمع، و هذه الرؤية التي يثبتها المخالف لا يقتضي التشبيه؛ لأنّ الشكّ فيها كالشكّ في جواز الرؤية على الضمائر، و ذلك لا يمنع من العلم بصحّة السمع، و الشكّ في كونه جسماً يمنع من العلم بصحّة السمع، فلا يمكن أن يكون السمع دليلاً فيه، فبان الفرق بينهما.

و قد قيل: إنّ الآية دلالةً على أنّه لا يرى؛ لأنّه نَفَى الرؤية عن نفسه بقوله: «لن تراني»، و «لن» تنفي على وجه التأبيد، ثمّ علّق الرؤية في الآية بما يستحيل، من استقرار الجبل في حال حركته، و ما علّق بالمحال لا يكون إلّا محالاً.

---

١. هو: أبو العباس عبد الله بن عباس بن عبد المطلب القرشي الهاشمي (ت ٦٨ هـ)، حبر الأمة، الصحابي الجليل. ولد بمكة و نشأ في بدء عصر النبوّة، فلازم رسول الله صلى الله عليه و سلم و روى عنه الأحاديث الصحيحة. شهد مع علي الجمل و صفين. كفّ بصره في آخر عمره، فسكن الطائف، و توفّي بها. راجع عنه: الاستيعاب، ج ٣، ص ٩٣٣- ٩٣٩؛ أسد الغابة، ج ٣، ص ١٨٧- ١٨٩؛ الإصابة، ج ٤، ص ١٢٢- ١٣٠؛ الأعلام، ج ٤، ص ٩٥.

٢. هو: أبو الخطاب قَتَادَة بن دِعَامَة بن قتادة بن عزيز (ت ١١٨ هـ)، السدوسي البصري مفسر حافظ ضرير أكمه. قال الإمام أحمد ابن حنبل: قتادة أحفظ أهل البصرة. و كان مع علمه بالحديث، رأساً في العربية و مفردات اللغة و أيام العرب و النسب. و كان يرى القدر، و قد يدلّس في الحديث. مات بواسط في الطاعون. راجع عنه: الأعلام، ج ٥، ص ١٨٩؛ شذرات الذهب، ج ٢، ص ٨٠؛ الطبقات الكبرى، ج ٧، ص ١٧١؛ البداية و النهاية، ج ٩، ص ٣١٣؛ المعارف، ص ٤٩٢.

٣. ب: منهم.

و قد قيل: إنّه أراد الرؤية التي هي العلم على وجه الضرورة عند قوم، أو على وجه لا يدخل الشكّ فيها في[1] الخواطر، و للأنبياء أن يسألوا ذلك، كما سأل إبراهيم عليه السلام إحياء الموتى ليطمئن قلبه؛ حين قال: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيفَ تُحْيي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ (البقرة: ٢٦٠)، و هذا أيضاً قريب من السداد.

---

١. ب: و.

فصل: في أنه تعالى لا ثاني له في القِدَم

[الدليل الأوّل على نفي قديم آخر]

قد دلّلنا فيما تقدّم من نفي الصفات أنّ الاشتراك في القدم يوجب الاشتراك في سائر الصفات، فلو كان معه تعالى قديم آخر لوجب أن يكون مشاركاً له في جميع صفاته، من كونه قادراً عالماً حيّاً و غير ذلك. و وجب من ذلك أن يكون مقدورهما واحداً. و لو كان كذلك لأدّى إلى أحد أمرين فاسدين، أحدهما: وجوب نَسْب الفعل إلى من يجب نفيه عنه، و نفيه عمّن يجب إسناده إليه. و الثاني: أنّه كان يؤدّي إلى إثبات ذاتين لا حكم لهما يزيد على حكم الذات الواحدة.

و بيان الأوّل: أنّهما إذا كان مقدورهما واحداً، ثمّ دعا الداعي أحدَهما إلى فعلٍ مّا، و صَرَفَ الآخرَ صارفٌ عن ذلك الفعل، و الموانع لا يجوز عليهما، فلا يخلو أن يقع أو لا يقع. فإن وقع أدّى إلى أن يكون فعلاً لمن صرفه الصارف عنه؛ لأنّه قد وجد و كان قادراً عليه، و هذا معنى قولنا: فاعلَين، و من صرفه عن الفعل صارفٌ يجب أن لا يقع فعله. و إن لم يقع أدّى إلى نفي الفعل عمّن يجب وقوعه من جهته، و هو من توفّرت دواعيه إليه، و محال أن يجتمع في فعل واحد وجوبُ حصولِه و وجوبُ انتفائه.

و بيان الوجه الثاني: هو أنّه إذا فعل أحدهما الفعل وجب أن يكون فعلاً للآخر، فلو لم يكن فعلاً له لما زاد على هذا؛ لأنّ حصوله قد وجب بأحدهما، فلا حكم للآخر يقف عليه.

و ليس لأحد أن يقول: إنّه ينفصل أحدهما من الآخر؛ بأن يدعوه الداعي إلى الفعل و لا يدعو الآخر إليه.

و ذلك؛ أنّ هذا إنّما كان يقع إذا لم يدع الآخر الداعي إليه أن لا يقع [١] مقدوره، و هذا يخالف ما هاهنا؛ لأنّه إذا حصل من جهة أحدهما فهو فعل للآخر - على ما مضى - فلا تأثير للداعي.

و متى قيل: إنّه ينفصل أحدهما من الآخر؛ بأن يخلق الله تعالى فينا العلم الضروريّ بأنّهما إثنان.

قيل لهم: العلم يتناول الشيء على ما هو به، و لا يجعله على ما هو به، فهما أوّلاً يجب أن يتميّزا في أنفسهما اثنين [٢]، حتّى يصحّ أن يتناولهما العلم، و نحن في طلب ما به يتميّزان. و لو جاز هذا لجاز لقائل أن يقول في سائر العلل و المعاني أنّ هناك أمراً آخر صاحَبَها، لأجله وجب الحكم الصادر عنها.

فإذا قيل له: كان يجب أن يكون له حكم. قال: يخلق الله فينا العلم الضروريّ بذلك، و ذلك باطل.

فإن قيل: هاهنا حكم، و هو أنّه لو فرضنا عدم أحدهما لم يعدم الآخر. قلنا: هذا فرض محال، فلا يجوز أن يعلّق تميّز الذات من الذاتين بأمر لا يحصل أبداً؛ لأنّا لو أحلنا ذلك لما زاد على هذا. فإذا ثبت ذلك بطل أن يكونا اثنين.

[الدليل الثاني]

دليل آخر: معلوم ضرورةً في كلّ حيَّين صحّة أن يريد أحدهما ما لا يريده الآخر، و القول بإثبات قديمين يؤدّي إلى خلاف ذلك؛ لأنّا إذا فرضنا قديمين متساويين في جميع صفاتهما، ثمّ أراد أحدهما بإرادةٍ توجد لا في محلّ، وجب أن يكون الآخر بها مريداً؛ لأنّه لا اختصاص لها بأحدهما لوجودها لا في محلّ، و ذلك يبطل بما علمناه ضرورةً.

[الدليل الثالث]

دليل آخر: لو جاز وجود قديمين لوجب اشتراكهما في جميع صفاتهما على ما مضى. ثمّ لا يخلو أن يكون مقدورهما واحداً أو متغايراً، فإن كان واحداً أدّى إلى ما أفسدناه قبل، و إن كان متغايراً جاز أن يريد أحدهما ما يكره الآخر و يريد ضدّه. و متى فرضنا ذلك لا يخلو أن يقع مرادهما، أو لا يقع مرادهما، أو يقع مراد أحدهما.

---

١. أ: + و فقد.

٢. ج: بين. ب: - اثنين.

فإن وقع مرادهما أدّى إلى اجتماع ضدّين، و ذلك محال. و إن وقع مراد أحدهما أدّى إلى تناهي مقدورهما، كالمتجاذبين للحبل إذا انجذب إلى جهة أحدهما. و إن لم يقع مرادهما أدّى إلى ارتفاع الفعل عنهما بغير جهةِ منعٍ معقول.

و هذا أقوى من أن يقال: كان يؤدّي إلى تناهي مقدورهما؛ لأنّه يؤدّي إلى ذلك من حيث فرضنا أنّ كلّ واحد منهما يقدر على ما لا يتناهى، و كيف يؤدّي إلى تناهي مقدورهما؟

فإن قيل: هما عالمان لأنفسهما، فما يدعو أحدهما إلى فعلٍ يدعو الآخر إلى مثله، فلا يختلفان، و لا يجوز أن يكرهه؛ لأنّه لا يكون إلّا حَسَناً، و كراهيّة الحَسن قبيحة.

قيل[1]: إنّا ما بيّنّا هذا الدليل على وقوع التمانع، بل بيّنّاه على فرضه؛ لأنّ بالفرض يعلم صحّة ما يؤدّي إليه، و يبيّن صحيحه من فاسده. ألا ترى أنّا لو فرضنا أنّ طفلاً لو منع الأسدَ لَغَلَبه الأسدُ، يعلم صحّة ذلك و إن لم يقع بينهما قطّ الممانعة. و غاية ما في ذلك أن يكون كراهيّة الحسن قبيحةً، فلو فرضنا أنّه فعلها أدّى إلى ما قلناه من الفساد. على أنّه لا يمتنع أن يدعو الداعي لهما إلى ضدّين، و يكونا جميعاً حسنين؛ لأنّه لا يمتنع اشتراك الضدّين من السواد و البياض، و الحركة و السكون في باب المصلحة، فحينئذ يستقيم الفرض.

فإن قيل: متى أراد أحدهما الفعل كان الآخر مريداً له؛ لأنّ الإرادة تختصّ بهما.

قلنا: قد بيّنّا أنّ هذا دليل قائم بنفسه يدلّ على فساد القول بالاثنين.

ثمّ إنّ الإرادة إنّما يجب أن تكون موثّرةً إذا كانت تابعةً لدواعيه، فأمّا إذا لم تكن تابعةً لدواعيه فلا تأثير لها.

و أيضاً: فإنّهما و إن اشتركا في الإرادة، فإنّ أحدهما يريد فعل غيره، و الآخر يريد فعل نفسه، و الإرادة لا تؤثّر في فعل الغير.

و لو قلنا بدل الإرادة الداعي، لم يلزم هذا السؤال، بل لو فرضنا التمانع في نفس الإرادة و الكراهة لاستقام الكلام.

و ليس لأحد أن يقول: إنّما ارتفع فعلهما؛ لأنّه ليس فعله أولى من فعل غيره؛ لأنّهما متساويان

---

١. أ: «و ذلك»، و الصحيح ما أثبتناه.

في مقدوراتهما التي لا تتناهى.

و ذلك؛ أنّ كونهما قادرين على ما لا يتناهى إلى أن يصحّ الفعل أولى من أن يكون مانعاً منه، و ليس من شرط القادر أن يكون فعله أولى من فعل غيره. ألا ترى أنّ القادر يقدر على الضدّين، و مع هذا يفعل أحدهما في حال النوم و عند عدم علومه، دون الآخر.

فإن قيل: ألّا[1] جاز وقوع التمانع بينهما، و المنع من واحد من هذه العبارات، كما قلتم لو فعل الظلمَ لما قلنا هل يدلّ على الجهل و الحاجة أو لا يدلّ.

قيل: الفرق بينهما أنّ القول بحصول الموجب و المنع من الموجب نقض، و التمانع يوجب أحد ما قلناه، فلا بدّ من القول بواحد منهما، و ليس كذلك الظلم؛ لأنّه دلالة و ليس بموجب، فجاز أن يحصل و يمنع من أحد الأقسام المؤدّى إليه.

على أنّ الصحيح في جواب سؤال الظلم غير ذلك، على ما سنبيّنه فيما بعد إن‌شاءالله.

[في إبطال قول الثنويّة]

فإذا بطل وجود قديمين بطل قول الثنويّة[2] و المجوس[3] و النصارى، على ما ذكره في الكتاب. و إنّما كان كذلك؛ لأنّ الكلام مع الثنويّة في موضعين، أحدهما: في إثبات قديمين، و قد أفسدناه، و الآخر: اعتقادهم أنّ الآلام كلّها قبيحة. و الكلام في أحكام الآلام و حسنها و قبحها سيجيء فيما بعد إن‌شاءالله.

---

۱. كذا.

۲. هم أصحاب الاثنين الأزليين، يزعمون أنّ النور و الظلمة أزليان قديمان، و قالوا بتساويهما في القدم و اختلافهما في الجوهر و الطبع و الفعل و الحيّز و المكان و الأجناس و الأبدان و الأرواح. و هم فِرَق خمس: المانوية و المزدكية و الديصانية و المرقيونية و الكينونية. راجع عنها: البدء و التاريخ، ج ۱، ص ۱۴۲- ۱۴۴؛ الكامل لابن الأثير، ج ۱، ص ۳۸۸؛ المغني، ج ۵، ص ۹- ۷۰؛ الملل و النحل، ج ۱، ص ۲۹۰- ۳۰۲.

۳. المجوس ممّن لهم شبهة كتاب و قد أثبتوا أصلين، و زعموا أنّهما لا يجوز أن يكونا قديمين أزليين؛ بل أحدهما- و هو النور- أزلي، و أمّا الظلمة فمحدثة. و من فرقهم الرئيسية: الكيومرثية- أصحاب المقدم الأول كيومرث- و الزروانية، و الزردشتية. و قيل الأصل أنهم: النجوس. و ذلك لأنهم كانوا يستعملون النجاسات في تدينهم. و المجوس هم أقدم الطوائف. و قد نشأت المجوسية فى بلاد الفرس، و كانوا نابغين فى علم التنجيم. و يقال للمجوسية الدين الأكبر و الملة العظمى، إذ كانت دعوة الأنبياء بعد الخليل عليه السلام لم تكن فى العموم كالدعوة الخليلية، و لم يثبت لها من القوة مثل الملة الحنيفية، إذ كان ملوك العجم كلهم على ملة إبراهيم، و رعاياهم على أديانهم. راجع عنها: المغني، ج ۵، ص ۷۱- ۷۹؛ الملل و النحل، ج ۱، ص ۲۷۸- ۲۸۹؛ البدء و التاريخ، ج ۴، ص ۲۶- ۳۰.

على أنّهما أثبتا قدم النور و الظلمة، و هما جسمان، و قد دلّلنا على حدوث الأجسام أجمع، فبطل قولهما.

و الذي أدّاهم إلى إثبات فاعلين قديمين اعتقادهم أنّ الخير و الشرّ متضادّان[1]، و أنّه لا يمكن أن يصدرا من فاعل واحد، و هذا[2] باطل؛ لأنّ الخير من جنس الشرّ، على ما بيّن في غير موضع. و لو تضادّا لجاز أن يرجعا إلى فعلٍ واحدٍ؛ لأنّ القادر على الشيء قادر على ضدّه على ما سنبيّنه، و كما رجعت الألوان المضادّة إلى فاعل واحد كذلك الخير و الشرّ.

على أنّ الخير متضادّ في نفسه، و كذلك الشرّ، و لم يمنع تضادّ كلّ واحد منهما من أن يرجع إلى فاعل واحد، و يلزمهم على قولهم بأنّ النور مطبوع على الخير و الظلمة مطبوعة على الشرّ، قبح الأمر و النهي و المدح و الذم؛ لأنّ المطبوع لا يؤمر و لا ينهى.

و يلزم الديصانية[3] زائداً على ذلك؛ من حيث ذهبت إلى أنّ الظلمة موات غير حيّة، [و] قبح ذلك أكثر؛ لأنّ الجماد و الموات لا يصحّ أن يمدح و لا أن يذمّ.

و يلزم الجميع قبح الاعتذار من الذنوب؛ لأنّه إن كان من فعل الظلمة فهو حسن ممدوح، و الظلمة تحسنه، و إن كان من فعل النور وجب أن يكون قبيحاً؛ لأنّ النور لم يسئ فيعتذر.

و قولهم: إنّ الاعتذار حسن من فعل النور، و إنّما يعتذر من فعل الظلمة، كما يعتذر راكب الدابّة من جناية دابّته إذا جنت على غيرها، باطل؛ لأنّ الراكب لا يعتذر من فعل الدابّة، و إنّما يعتذر من تفريطه هو في حفظها، و لأجل هذا لو لم يكن معها راكبها لم يحسن منه ذلك، فإن فعل فإنّما يتوجّع، دون أن يعتذر.

---

١. ب: مضادان.

٢. ب: هو.

٣. هم أصحاب ديصان الذي ظهر قبل ماني، و مهّد له. أثبتوا أصلين نوراً و ظلاماً، فالنور يفعل الخير قصداً و اختياراً، و الظلام يفعل الشر طبعاً و اضطراراً. و قد أدخل هرمنيوس بن ديصان رئيس الفرقة بعد أبيه مزيجاً من الغنوصية و الأفلاطونية و الرواقية في المذهب. و قد تأثر به بعض الإسلاميين. راجع عنها: الملل و النحل، ج ٢، ص ٢٩٦- ٢٩٧؛ المغني، ج ٥، ص ١٦، ١٧؛ اعتقادات فرق المسلمين و المشركين، ص ١٠٥.

[في إبطال قول المجوس]

و الكلام مع المجوس قريب من الكلام مع الثنويّة، و ما أفسدنا به وجودَ قديمين يفسد قدم الشيطان.

و دليل حدوث الأجسام أيضاً يدلّ على حدوثه؛ لأنّه جسم عندهم. هذا على من قال: إنّه قديم.

فأمّا من أثبته محدثاً فالذي يبطل قوله أنّه لا يخلو أن يكون المحدث له هو الله تعالى، أو يكون حدث عن فكره على ما يهذّون[١] به، أو لا يكون له محدث.

و كونُه محدَثاً لا محدِث له باطلٌ بما أفسدناه فيما مضى الكلام، مِن أن كلّ محدَث لا بدّ له من محدِث.

و إن كان محدثه هو الله تعالى، و هو أصل كلّ شيء، فجرى مجرى خلق الشرّ؛ لأنّ الشيطان عندهم مطبوع على الشرّ، لا يقدر على الخير.

و لا يلزمنا ذلك في خلق الشيطان؛ لأنّ عندنا إنّ الشيطان قادر مختار، و إن كان شريراً فبسوء اختياره.

و لا يجوز أن يكون حدث عن فكره؛ لانّا بيّنّا أنّ المحدثات يفتقر في حدوثها إلى من له صفة القادر المختار. و[٢] لأنه إذا حدث عن فكره، و المُحدِث المفكر هو الله تعالى، فقد عاد الأمر إلى أنّ المحدث له هو الله تعالى؛ لأنّ فاعل السبب فاعل المسبّب.

و قولهم في تنافي الخير و الشرّ يفسد بما أفسدنا به قول الثنويّة سواء.

[في إبطال قول النصارى]

فأمّا النصارى فالكلام معهم في أربعة فصول: في التثليث، و الاتّحاد، و البنوّة، و النبوّة. و الكلام في النبوّة سيأتي في موضعه إن‌شاءالله.

فأمّا التثليث فالظاهر من قولهم غير معقول، و ما ليس بمعقول لا يصحّ اعتقاده؛ لأنّه إنّما يعتقد في الشيء صحّته أو فساده إذا عُقِل.

---

١. ج: يهدون.

٢. ب، ج: - و.

و إنّما قلنا: إنّه غير معقول؛ لأنّ الواحد في الحقيقة لا يجوز أن يكون ثلاثة على الحقيقة؛ لأنّ في إثباته واحداً نفياً لما زاد عليه من الثاني و الثالث و ما زاد عليه، و من أثبت ثلاثةً فقد أثبت ما نفى بعينه.

هذا إن أرادوا ظاهره، و إن أرادوا بذلك ما نريد بقولنا: إنسان واحد، و عشرة واحدة، و دار واحدة، و إن كانت أجزاءً كثيرة، فهذا مجاز، فيجب أن يقولوا إنّ ذلك مجاز، و لا يقولونه، و يجب أن يقولوا بتغاير الثلاثة كما يقول[1] بتغاير أجزاء الإنسان و أعداد العشرة.

و إن قالوا: نريد ما يريد الكلابية، من أنّه تعالى واحد و له ذوات، و هي صفاته، فقد أفسدنا مذهب الكلابيّة. و يلزم على هذا أن تكون الأقانيم بعدد الصفات، كما تقول الكلابيّة، و هم لا يقولونه.

و إن قالوا: نريد أنّه واحد، و له أحوال ثلاثة كما يقول جماعة منكم.

قلنا: هذا ليس بمعروف من مذهب النصارى، و التأمّل لمذهبها يبطل هذا التخريج. و يلزم على هذا أن توصف كلّ ذات لها أحوال ثلاثة بأنّها جوهر واحد [لها] ثلاثة أقانيم، مثل السواد و الجوهر و غيرهما؛ لأنّ علّة التسمية موجودة، و كان ينبغي أن يثبتوا الأقانيم بعدد الأحوال، و ذلك لا يقولونه، فعلم أنّ ما قالوه باطل.

و أمّا قولهم بالاتّحاد فربما فسّروا بما يعقل، و ربما فسّروا بما لا يعقل. فما ليس بمعقول قولهم: إنّ الثلاثة صارت واحدةً، و ما ليس بقديم و إله صار قديماً و إلهاً. و ما هو معقول قولهم بالحلول أو المجاورة أو الاتّفاق في المشيّة. و قد أبطلنا الحلول فيما مضى و المجاورة في باب نفي التشبيه.

و الاتّفاق في المشيّة باطل؛ لأنّ مِن حقّ كلّ حيّين صحّة أن يريد أحدهما ما لا يريده الآخر أو يكرهه، فكيف يجب اتّفاقهما في المشيّة؟

على أنّ المريد للشيء يجب أن يعلمه أو يعتقده، فكما لا يجوز أن يشارك المسيحُ القديمَ في معلوماته كذلك لا يجب أن يشاركه في مراداته.

على أنّ المسيح يريد المباحات من الأكل و الشرب، و القديم تعالى لا يجوز أن يريدها.

---

١. كذا. و الأصحّ: يقولون.

و يلزم على هذا أنّه يتّحد بسائر الأنبياء؛ لأنّ الاتّفاق في المشيّة إن وجب في عيسى عليه السلام فمن حيث كان نبيّاً.

و هذه الجملة يبطل قولهم بالاتّفاق في المشيّة، سواء قالوا كلّ واحد منهما يريد ما يريده الآخر بإرادة، أو بغيرها.

و أمّا البنوّة فلا يجوز إطلاقها عليه، لا حقيقةً و لا مجازاً؛ لأنّ حقيقتها لمن خلق من مائه أو ولد على فراشه، و ذلك لا يجوز عليه تعالى. و مجازها فلا يصحّ إلّا في من يصحّ أن يكون له ولد. ألا ترى أنّه لا يضاف إلى الإنسان على وجه التبنّي بعضُ البهائم؛ لما لم يكن من جنسها، و لا يصحّ أن يكون والداً له، و كذلك لا يقال: تبنّى الشابّ شيخاً كبيراً؛ لما لم يجز أن يكون والداً له. و القديم تعالى لا يصحّ ذلك فيه.

و يسقط قولهم: إنّ هذا على وجه الكرامة؛ لأنّه لو كان معنى التبنّي التعظيم و الكرامة لصحّ إطلاقه في كلّ مَن نعظّمه و نكرمه، و كان يصحّ أن يقال للصبيّ: إنّه تبنّى شيخاً كبيراً، إذا عظّمه و بجّله. و يلزم أن يكون الأنبياء كلّهم أبناء الله؛ لأنّهم كلّهم يستحقّون التعظيم من جهته. و يلزم أن يكون عيسى عليه السلام و جميع الأنبياء أبناء لكلّ من عظّمهم و بجّلهم من الخلق. و كلّ ذلك فاسد.

على أنّ أحدنا كما يتبنّى غيره على جهة الكرامة قد يؤاخيه، فيلزم من أثبت له إبناً على هذا الوجه أن يثبت له أخاً، و ذلك فاسد و لا يذهبون إليه.

فإن قيل: لفظة «خليل» أ ليست مشتقّةً من الخلّة التي هي الفقر، أو الخلّة التي هي المودّة، و مع هذا اختصّ إبراهيم عليه السلام بإطلاق التسمية عليه بأنّه خليل الله، فهلّا جاز مثل ذلك في عيسى عليه السلام؟

قيل له: معنى الخلّة حاصلة في غير إبراهيم عليه السلام، كما أنّ معنى كليم حاصل في غير موسى عليه السلام، و إنّما ورد الشرع بالمنع من إطلاق ذلك إلّا على إبراهيم و موسى عليهما السلام. فنظير هذا أن يقال: معنى البنوّة حاصل في جميع الأنبياء عليهم السلام و المؤمنين، و إنّما الشرع منع منه، و هم لا يقولون ذلك.

[في إبطال قول الصابئة]

فأمّا الكلام مع الصـابئة [١] ففي حدوث الكواكب؛ لأنّهم يدّعون قدمها، و في كونها جماداً؛ لأنّهم يدّعون أنّها حيّة ناطقة، و في استحقاق العبادة لها؛ فإنّهم يعتقدون حُسن ذلك.

و الكلام في قِدَمها قد مضى؛ حيث دلّلنا على حدوث الأجسام.

و الكلام في كونها حيّةً الذي يعوّل عليه في إبطاله السمع، و أجمع المسلمون على أنّ الكواكب جماد مسخّرة، لا خلاف بينهم فيه.

و اعتمـد جمـاعة على جماديّة الشـمس بأن الحرارة المفرطة التي فيها يمنع من كونها حيّةً؛ لأنّ الحياة تحتاج إلى رطوبات مخصوصة، و الأوّل هو المعتمد.

فأمّا الكلام في أنّها لا تسـتحقّ العبادة، فالذي يفسـده أنّ العبادة إنّما تسـتحقّ بنِعَم مخصـوصـة؛ لأنّها كيفيّة في الشـكر، و الشـكر تابع للنِعَم، و ينبغي أن تبلغ هذه النِعَم قدراً لا توازيها نعمة منعم، و أن يكون أصـولاً للنِعَم، و لا يتمّ نعمة منعم إلّا بتقدّمها من خلق الحياة و القدرة و الشهوة و غيرها، و إذا دلّلنا على أنّها جماد لم يصـحّ أن تكون فاعلةً؛ لأنّ من شـأن القادر أن يكون حيّاً. و لو سـلّمنا كونهـا قـادرةً لكان يجب أن تكون قادرةً بقدرة؛ لأنّا بيّنّا فسـاد أن تكون المحدث قادراً لنفســه. و القادر بقدرة لا يصحّ منه ما يستحقّ به العبادة من خلق الشهوات و القُدَر.

على أنّ من شـأن القادر بقدرة أن لا يفعل في غيره إلّا بأن يماسّـه أو يماسّ ما ماسّه، و ليس بيننا و بين الكواكب مماسّـة، و لا مماسّـة لما ماسّـنا، و الهواء الذي بيننا و بينها لو كان آلةً فيه لوجب أن نجـد مـدافعته لنا؛ لأنّ السـبب الذي تعدّى به الفعل عن محلّ القدرة هو الاعتماد، و من اعتمد على غيره وجد لذلك مدافعةً، و نحن لا نجد ذلك، فوجب أن يكون هذا فاسداً.

و من يعبد الأصـنام ففِعلُهم قبيح؛ لأنّا قد بيّنّا أنّ العبادة تسـتحقّ بنِعَم مخصـوصـة لا يصـحّ من الأصنام؛ لأنّها جماد لا قدرة فيها.

---

١. قيل: تسمى هذه الطائفة صابئة؛ لميلهم و انحرافهم عن سنن الحق في نبوة الأنبياء و لاتخاذهم آلهة غير الله أخذاً من قول العرب صبأ الرجل؛ إذا مال و انحرف. و مدار مذهبهم على التعصب للروحانين، كما أن مدار مذهب الحنفاء هو التعصب للبشر الجسمانين. و هم أربع فرق: أصحاب الروحانيات؛ أصحاب الهياكل؛ أصحاب الأشخاص؛ الحلولية. راجع عنها: الملل و النحل، ج ٢، ص ٣٠٧؛ شذرات الذهب، ج ٤، ص ٤٣٩؛ مروج الذهب، ج ٢، ص ٢٣٦- ٢٤٢.

و قولهم: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللهِ زُلْفَى﴾ (الزمر: ٣) باطل؛ لأنّ عبادة من لا يستحقّ العبادة قبيحة، و القبيح لا يتقرّب به إلى الله.

و لا يجري عبادة الصنم مجرى التوجّه إلى الكعبة و استلام الحجر و السجود إلى القبلة؛ لأنّ جميع ذلك عبادة لله تعالى لا للكعبة، و هم يقولون: إنّها عبادة للأصنام.

فإن قالوا: نحن نعبد الله تعالى بتعظيم الصنم و السجود إليه كما تفعلون أنتم في الكعبة.

قيل: هذا ليس بمذهب من يعبد الأصنام. ثمّ لو كان ذلك مذهبهم لاحتاج صحّته إلى الشرع، و لا شرع معهم في ذلك على حال.

الكلام في العدل

الكلام في العدل كلام في أنّ أفعال الله كلّها حسنةٌ، و ليس فيها قبيح. و كما أنّه ليس فيها قبيح فليس يجوز عليه أيضاً الإخلال بالواجب. فإذا نزّهتَه عن الأمرين فقد وصفتَه بما يليق به.

و هذه الجملة إذا ضبطتَها كفاك في العلم بحسن جميع أفعاله، و إن لم تعلم تفصيلها من التكليف و الآلام و حسن البعثة و التعبّد بالشرائع و غير ذلك ممّا هو من فعله أو مفعول بأمره، لكن نتكلّم في فصل فصل من ذلك مفصّلاً، ليكون أوضح و أقرب إلى الفهم إن‌شاءالله.

و لا يتمّ هذا الغرض إلّا بعد بيان حقيقة الفعل و تفصيل أقسامه، من حسن و قبح[1] و غير ذلك، و كيفيّة العلم بذلك. ثمّ بيان أنّه قادر على ما لو وقع منه كان قبيحاً؛ لأنّا إن لم نبيّن ذلك لم يمكننا أن نعلم أنّه منزّه عنه؛ لأنّ من لا يقدر على شيء لا يجوز أن يوصف بأن يفعله أو لا يفعله، فلا بدّ من فصل يتضمّن ذلك، و نحن نفعل ذلك إن‌شاءالله.

---

١. ج: قبيح.

فصل: في بيان حقيقة الفعل و شرح أقسامه

[تعريف الفعل و أقسامه]

الفعل ما وجد بعد أن كان مقدوراً، و إن شئت قلت: ما حدث عن قادر عليه.

و هو أولى من قول من قال: هو المتجدّد الوجود؛ لأنّه قد يعلمه متجدّد الوجود من لا يعلمه فعلاً، كثمامة[1] و غيره.

و هو ينقسم قسمين، أحدهما لا صفة له زائدةً على حدوثه، و الآخر له صفةٌ زائدةٌ على حدوثه.

فالأوّل كلام الساهي و النائم، و حركة أعضائه التي لا يتعدّاه؛ لأنّ كلامه[2] إنّما يكون له حكم بالقصد، و القصد مفقود في النائم. هذا إذا أردنا ما يقبح و يحسن لشيء يرجع إلى صفات الكلام، فأمّا ان كان كلامه يتألّم به غيره أو يفزع منه، فهو أيضاً لا يخلو من حسن و قبح.

و ما له صفة زائدة على حدوثه على ضربين، أحدهما قبيح، و الآخر حسن. فالقبيح كلّ فعل استحقّ فاعله الذمّ إذا كان عالماً به أو متمكّناً من العلم به و لم يكن مُلجأً إلى فعله. و إن اختصرتَ ذلك قلتَ: هو ما له مدخل في استحقاق الذمّ عليه على بعض الوجوه.

و إنّما شرطنا كونه عالماً أو متمكّناً لئلا يلزم عليه فعل البهيمة و الساهي و النائم؛ لأنّ في أفعالهما[3] ما هو قبيح، على الصحيح من المذهب. ألا ترى من انقلب على غيره في حال نومه، فآلمه أو كسر متاعه، فإنّ فعله يكون قبيحاً؛ لأنّه ظلم، لكن لا يستحقّ الذمّ؛ لفقد العلم.

و راعينا التمكّن؛ لأنّه متى لم يعلم قبح الفعل، و كان متمكّناً من العلم بقبحه، كان الفعل قبيحاً

---

١. هو: أبو معن ثمامة بن أشرس النميري، من كبار المعتزلة البغداديين. كان شيخاً للثمامية المنسوبة إليه، و أحد الفصحاء البلغاء المقدمين. كان له اتصال بالرشيد و المأمون و المعتصم، و يقال إنّه الّذي أقنع المأمون بالاعتزال، توفي سنة ٢١٣ق. راجع عنه: الفرق بين الفرق، ص ١٥٧- ١٥٩؛ الملل و النحل، ج ١، ص ٨٤- ٨٥؛ الأعلام، ج ٢، ص ١٠٠- ١٠١.

٢. كذا. و الأصحّ: الكلام.

٣. كذا. و الصحيح: أفعالها.

منه، كالقبائح الشرعية ممّن لا يعرف الشرع، لكنّه متمكّن من العلم بها.

و اعتبرنا أن لا يكون مُلجأً إليه؛ لأنّ المُلجأ إلى فعل القبيح لا يستحقّ ذمّاً، و إن كان عالماً بقبحه.

و لا نحتاج أن نقول- مع تكامل هذه الأوصاف-: على بعض الوجوه، تحرّزاً ممّا يقع مكفَّراً؛ لأنّ الإحباط عندنا باطل، فلا نحتاج إليه.

و متى لم نذكر الأوصاف، و قلنا بدلاً من ذلك: على بعض الوجوه، كان صحيحاً.

و أمّا الحَسَن فهو كلّ فعل إذا وقع من عالِمٍ به لا يستحقّ ذمّاً، مع زوال الإلجاء.

و هو على ضربين، أحدهما لا صفةَ له زائدةً على حسنه، و الآخر له صفةٌ زائدةٌ على حسنه.

فالأوّل هو الموصوف بأنّه مباح. و حدّه: ما لا يستحقّ بفعله مدح و لا بتركه ذم، إذا أُعلِم فاعله أو دُلّ عليه، مع التخلية و زوال الإلجاء.

و نظيره في أفعال الله تعالى استيفاء العقاب، لكنّه لا يسمّى بأنّه مباح؛ لفقد الإعلام و الدلالة.

و في أفعالنا مثل سائر المباحات من التنفّس[1] في الهواء و غير ذلك.

و أمّا ما له صفةٌ زائدةٌ على حسنه فهو كلّ فعل إذا فعله العالم به استحقّ المدح، إذا لم يكن مُلجأً إلى فعله.

اعتبرنا وقوعه من عالِم؛ لأنّ الساهي و النائم قد يقع منه الحسن. ألا ترى أنّه لو أمرّ يده على جرب غيره فالتذّ به، كان ذلك حسناً، لكنّه لا يستحقّ به المدح؛ لأنّه لم يعلم ذلك و لا قصده، و لأجل هذا لا يسمّى إحساناً، و المدح يستحقّ بالإحسان دون الحُسن المحض.

و اعتبرنا كونه مخلّى؛ لأنّ المُلجأ إلى فعل الحَسَن، و إن كان عالماً بحسنه، لا يستحقّ المدح.

و لا يكفي التمكين منه في هذا الباب ليستحقّ المدح؛ لأنّ الحسن لا يستحقّ به المدح إلّا إذا قصد به وجه الحسن، و لا يصحّ ذلك إلّا مع العلم، و ليس كذلك القبيح؛ لأنّ القبيح يستحقّ به الذمّ، إذا كان عالماً به أو متمكّناً منه، و لا يحتاج في استحقاق ذلك إلى أن يفعله لقبحه.

و لا يحتاج أن يشرط «على بعض الوجوه»، احترازاً لما يقع مُكفَّراً؛ لأنّا لا نقول بالإحباط، على

---

١. ب، ج: النفس.

ما مضى.

و هو على ضـــربين، أحدهما لا يســـتحقّ بتركه الذمّ، إذا وقع من عالِم به، غير مُلجأً إليه، و الآخر يستحقّ الذمّ بالإخلال به.

و الأوّل موصـوف بأنّه مندوب إليه و تطوّع. فإن كان نفعاً موصلاً إلى الغير وصف بأنّه إحسانٌ و تفضّلٌ.

و تسـميته بأنّه مندوب و تطوّع يعمّ الجميع، لكنّه لا يطلق ذلك إلّا بشرط التمكين أو الإعلام. و لا نظير لمـا لا يتعـدّى إلى الغير من أفعـالـه تعالى؛ لأنّها كلّها متعدّية إلى الغير، و هي موصـــوفة بأنّها إحسان و تفضّل.

و ما يستحقّ الذمّ بالإخلال به يوصف بأنّه واجب، و في الشرع بأنّه فرض و مكتوب.

[الواجب المضيّق و المخيّر]

و هو على ضـــربين، أحدهما: إذا لم يفعله بعينه اســتحقّ الذمّ، فيســمّى واجباً مضــيّقاً، كردّ عين المغصوب و ردّ الوديعة.

و يبعـد أن يكون له مثال في أفعال الله تعالى؛ لأنّ أفعال الله تعالى الموصـــوفة بأنّها واجبةٌ الثوابُ و العوض، و هو يقـدر من الجنس على مـا لا يتناهى، فلا يتعين المســتحقّ. فإن يقدَّر ذلك في باب اللطف كان جائزاً مع بُعده، و تسمّيته بأنّه فرض و مكتوب تابع للإعلام أو التمكين.

و ما يقوم غيره مقامه يسـمّى واجباً مخيّراً، كالكفّارات الثلاث في الشـرع، و قضاء الدين من أيّ دراهم شاء، و ما يجري مجراه.

و أفعاله تعالى الموصـــوفة بالوجوب أكثرها كذلك؛ لأنّ الجنس الذي يجب، هو يقدر منه على ما لا نهاية له، فهو مخيَّر في فعل أيّها شاء.

[فروض الأعيان و فروض الكفايات]

و ينقســم الواجب قســمين آخرين، أحدهما لا يقوم فعل غيره مقام فعله، يسـمّى بأنّه من فروض الأعيـان، كالصـــلاة و الصـــوم، و فروض الأبدان. و يجوز أن يكون في أفعاله كذلك، كالثواب و العوض و اللطف.

و مـا يقوم فعـل غيره مقـام فعلـه يســمّى من فروض الكفايات، كردّ الســلام، و الصـــلاة على

الأموات، و الجهاد. و يجوز أن يكون له نظير في أفعاله تعالى؛ لأنّه لا يمتنع أن يكون في فعل غيره ما يقوم مقام فعله في باب اللطف، فيكون من باب التخيّر[١].

و القبائح العقليّة إنّما تقبح لوجوه يقع عليها، من كونها ظلماً أو كذباً أو عبثاً أو استفساداً. و لا يحتاج أن يشرط فيها انتفاء وجوه الحسن؛ لأنّ الفعل متى حصل فيه وجه من وجوه القبح كان قبيحاً، و إن كان فيه وجه من وجوه الحسن. ألا ترى أنّ الظلم متى كان ظلماً كان قبيحاً، و إن كان فيه وجه من وجوه الحسن، من كونه نفعاً للظالم، أو لأنّ فيه لطفاً للغير؛ لأنّ المراعى حصول وجه القبح فيه، لا غير.

و أمّا الحَسَن فإنّما يحسن بحصول وجه الحسن فيه، بشرط انتفاء وجه القبح. و لا يكفي في حسن الشيء انتفاء وجوه القبح عنه، بل لا بدّ فيه وجه من وجوه الحسن.

و في الناس من قال: يكفي في حسن الشيء انتفاء وجوه القبح عنه، و أنّه متى كان كذلك كان الفعل حسناً. قال: لأنّ الحسن لو حسن لوجه- كما انّ القبيح يقبح لوجهه- لوجب إذا حصل فيه وجه الحسن و القبح معاً أن يقبح و يحسن، و ذلك باطل؛ لأنّه لا يجوز حصول وجود العلّة مع المنع من المعلول.

و هذا يسقط بما اعتبرناه من أنّ وجه الحسن إنّما يؤثّر بشرط انتفاء وجوه القبح، فلا يلزم أن يكون حسناً قبيحاً. و ليس وجه الحسن و القبح علّةً على الحقيقة، فلا يمتنع أن يشرط إيجابه بانتفاء أمر، بل يتجوّز في تسمية هذه الوجوه بأنّها علّة.

فان قيل: هلّا شرطتم في وجه القبح أنّه يؤثّر بشرط انتفاء وجوه الحسن؟

قلنا: لأنّا وجدنا الأمر بخلافه في المثال الذي ذكرناه. و أيضاً: فإنّ الكذب يقبح، و إن كان فيه نفع و كون النفع فيه وجه من وجوه الحسن، و ليس هاهنا موضع يثبت فيه وجه القبح، فلا يقبح له الفعل حتّى ينتفي عنه وجوه الحسن. فلأجل هذا فرّقنا بينهما.

[القبائح و الواجبات الضرورية و المكتسبة]

و العلم بقبح القبائح العقليّة يكون ضروريّاً، و يكون مكتسباً. و المكتسب على ضربين: مستدلّ

---

١. ب: التخيير.

عليه، و غير مستدلّ عليه. فالضروريّ لا يتعلّق إلّا بالجمل، دون الأعيان، مثل علمنا بانّ ما له صفة الظلم قبيح، و ما له صفة الكذب الذى ليس فيه نفع و لا دفع ضرر قبيح، و كذلك ما له صفة العبث قبيح.

و هذه العلوم لا تتناول ظلماً بعينه و لا كذباً بعينه و لا عبثاً بعينه، فإذا علمنا في ضرر بعينه أنّه بصفة الظلم فعلنا اعتقاداً لقبحه و يكون علماً؛ لمطابقته لعلم الجملة، فيكون كسباً لها، و لا يجوز أن لا نفعله؛ لأنّا مُلجأون إليه مع حصول علم الجملة،[1] فلا يجوز أن لا نفعله؛ لأنّه كان ينتقض[2] علم الجملة.

و أمّا المستدلّ عليه هو أنّا نعلّل قبح الكذب الذي لا نفع فيه و لا دفع ضرر بأُمور فنفسدها كلّها إلّا كونه كذباً، فنحكم في الكذب الذي فيه نفع بأنّه قبيح.

و طريقة التعليل فيه أنّ كلّ صفة يشار إليها في الكذب الذي لا نفع فيه و لا دفع ضرر نجدها فيما ليس بكذب، و لا يكون قبيحاً، من الحدوث و الوجود و صفة الجنس و انتفاء النفع و دفع الضرر؛ لأنّ جميع ذلك يحصل في الصدق، فلا يكون قبيحاً.

فان قيل: أ ليس الصدق متى لم يكن فيه نفع أو دفع ضرر كان أيضاً قبيحاً؟ فقد صار مثل الكذب.

قيل: الصدق متى لم يكن فيه نفع أو دفع ضرر إنّما يقبح لأنّه لا غرض فيه، فيكون عبثاً، و لو فرضنا فيه غرضاً غير النفع و دفع الضرر لكان حسناً، و ليس كذلك الكذب؛ لأنّه يقبح على كلّ حال.

فأمّا العلم بالواجبات العقليّة يكون أيضاً ضروريّاً و يكون مكتسباً. فالضروريّات تتعلّق بالجمل، مثل ما قلناه في علم القبائح، و ذلك كالعلم بأنّ ما له صفة شكر المنعم واجب، و ما له صفة ردّ الوديعة و الإنصاف واجب. فإذا علمنا في فعلٍ بعينه أنّه ردٌّ لوديعةٍ أو شكرٌ لنعمةٍ فعلنا اعتقاداً لوجوبه، و يكون علماً؛ لمطابقته للجملة المتقرّرة في العقل.

---

١. ج: + و أما المستدل عليه.

٢. ج: ينقص.

و ليس في الواجبات العقلية ما يحمل على غيره لعلّة جامعة بينهما على مذهبنا. و خالفت المعتزلة في ذلك؛ لأنّ عندهم وجوب قبول التوبة محمول على وجوب قبول الاعتذار، و عندنا أنّ ذلك غير واجب. و لو كان الأمر على ما قالوه لكان مثالاً صحيحاً.

هذا إذا أريد ما يحمل وجوبه على وجوب غيره لعلّة جامعة بينهما، و أمّا إن أريد أنّ هاهنا واجبات عقليّة معلومة بالدليل فذلك صحيح، و ذلك مثل المعارف؛ فإنّا بالعقل نعلم أنّ لها صفة الوجوب بضرب من الاستدلال، و كذلك أنّ الرياسة واجبة عقلاً نعلمها بالاستدلال، لكنّا نستدلّ على ذلك ابتداءً أن نجمع بينها و بين غيرها بعلّة جامعة، كما فعلنا في الكذب الذي فيه نفع أو دفع ضرر و الكذب الذي ليس كذلك.

و إنّما نعلم أنّ هذه القبائح قبحت للوجوه التي نذكرها، دون ما يذهب إليه المخالف، من وجهين؛ أحدهما: أن نبيّن ابتداءً أنّ الوجوه التي نذكرها هي المؤثّرة في القبح لا غير، و الثاني: أن نفسد كلّ شيء يدّعيه المخالف سوى ما ذكرناه.

و الذي يدلّ على الطريقة الأولى أنّ العاقل متى علم الفعل ظلماً علم قبحه، و من لم يعلم و لا عَلِمَ ما يقوم مقامه من وجوه القبح، لم يعلم قبحه، و اذا كان العلم بالقبح يحصل على ما قلناه- نفياً و إثباتاً- بان أنّها المؤثّرة في القبح؛ لأنّ بهذه الطريقة يعلم أنّ الحركة هي المؤثّرة في كون المحلّ متحرّكاً، و غير ذلك من العلل.

و ليس لأحد أن يقول: إنّ المؤثّر أمر آخر، صاحَبَ كونَ الفعل ظلماً، و كذلك سائر الوجوه.

و ذلك؛ أنّ هذا أوّلاً يشكّك في كلّ علّة أنّها هي المؤثّرة دون أمرٍ صاحَبَها، و هذه جهالة.

على أنّ ذلك الأمر لا يخلو أن يكون هو المحتاج إلى كون الفعل ظلماً، أو[1] كون الظلم محتاجاً إليه، و قد علمنا جواز تعرّي المحتاج إليه من[2] المحتاج. ألا ترى أنّ كون الحيّ حيّاً لمّا احتاج إليه كونه عالماً، جاز حصول كونه حيّاً و إن لم يكن عالماً، و في ذلك إمّا تعرّي الوجه المذكور من الظلم و جواز وجوده مع[3] العدل، فيكون له العدل قبيحاً، أو كون الظلم حسناً لتعرّيه

---

١. ج: و.

٢. ب، ج: + دون.

٣. ب: يمنع.

من الوجه المدّعى.

فان قيل: أ ليس المجبّرة[1] يعتقد في أفعاله تعالى التي هي بصــفة الظلم عندكم نفي كونها قبيحةً، و عبّاد بن ســليمان[2] ينفي العوض عمّا يفعله تعالى من الأمراض و يعتقد حســنها لما فيها من اللطف دون العوض؟

قيـل عن ذلـک أجوبـة، أقواهـا: أنّ الظلم الذي علم قبحه ضــرورةً على الجملة هو المعقول في الشـاهد الواقع منا؛ لأنّه لا يجوز أن نعلم على الجملة قبح ما اختصّ بصـفةٍ إلّا و تلک الصـفة معقولةٌ معلومةٌ، و لا نعلم و لا نعقل هذه الصــفة إلّا فيما يختصّ بنا من الظلم، و وقع من جهتنا. و العلم بقبح ذلک مشـتر ک عامّ، لا يخرج عنه مجبّر و لا غيره، غير أنّهم اشتبه عليهم الأمر في وجه القبح، فظنّوا أنّ لأحوالنـا تـأثيراً في القبح، فنفوه عمّن لم يكن بصــفتنـا. و علينـا أن نبيّن أنّ القبيح يقبح لوجوه معقولـة لا ترجع إلى أحوال فـاعله، فســقط خلاف المجبّرة، و خلاف عبّاد أيضــاً؛ لأنّه خالف في ضرب من التعليل.

لكن هذا يؤدّي إلى سـقوط تميّز إحدى الطريقتين من الأخرى، و تصـير الطريقة واحدةً، و هي طريقة القسمة.

---

١. هم الذين يسـندون فعل العبد إلى الله و يقولون إنّ العبد مجبور على فعله. و هم صـنفان: الجبرية الخالصـة: و هي التي لا تثبت للعبد فعلاً و لا قدرة على الفعل أصـلاً، كجهم بن صـفوان و أصحابه. و الجبرية المتوسطة: و هم الذين يثبتون للعبد قدرة و لكنها غير مؤثرة، و تنسـب الفعل إليه على جهة الكسـب و المباشرة كالأشعرية و النجارية و الضرارية و الحفصية. و قد زعمت الجهمية الخالصة أنّ الإنسان لا يوصـف بالاستطاعة على الفعل بل هو مجبور بما يخلقه الله تعالى له من الأفعال، على حسب ما يخلقه في سائر الجمادات، و أنّ نسبة الفعل إليه إنما هو بطريق المجاز، كما يقال: جرى الماء، و طلعت الشـمس و تغيمت السـماء، و أمطرت، و اهتزت الأرض، و أنبتت، و أثمرت الشـجرة، إلى غير ذلک ... و إن لم يكن ذلک من فعل المنسوب إليه، و لا من كسبه. و زعموا أيضاً أنّ الله تعالى لا يعلم الشي ء قبل وقوعه، و أنّ علومه حادثة لا بمحل. و من مذهبهم: امتناع اتصـاف الرب تعالى بما يصـح أن يوصـف به غيره؛ لأنّ ذلک مما يوجب التشـبيه، و ذلک ككونه شـيئاً و حيّاً و عالماً، و لا يمنعون من اتصـافه بما لا يشـار كه فيه غيره، ككونه خالقاً و فاعلاً. و من مذهبهم: أنّ الجنـة و النـار تفنيـان بعـد دخول أهلهمـا إليها و يفنى ما فيهما، حتى لا يبقى غير الله تعالى. و من مذهبهم أيضــاً موافقة المعتزلة في نفي الرؤية، و إثبات خلق الكلام، و إيجاب المعارف بالعقل قبل ورود الشـرع. راجع عنهم: اعتقادات فرق المسـلمين و المشر كين، ص ٦٧- ٧٢؛ الملل و النحل، ج ١، ص ٩٧- ١٠٣؛ الفرق بين الفرق، ص ١٩٩- ٢٠٠.

٢. عبّاد بن سـليمان الصَيمري: أحد رجال الطبقة السابعة من المعتزلة من أصحاب هشام الفوطي، له مؤلفات كثيرة في الاعتزال، و دارت بينه و بين ابن كلاب مناظرات، توفّي سنة ٢٥٠ هـ انظر: طبقات المعتزلة، ص ٩٦؛ مقالات الإسلاميين، ص ٥٣٧- ٥٣٨؛ البدء و التاريخ، ج ٥، ص ١٤٣.

و الجواب الثاني: أنّ العلم بقبح ما اختصّ بصفة الظلم ضروريّ عامّ للعقلاء، فلا نصدّق من خبّرنا عن نفسه بأنّه يعتقد حسن ما اختصّ بهذه الصفة؛ لأنّ ذلك يقوله من يجوز أن يكابر و يخبر بخلاف ما يعتقده، كما لا نصدّق من يخبر عن نفسه أنّه لا يعلم المشاهدات، مع حصول المشاهدة و ارتفاع اللبس؛ لأنّ ذلك يقوله رؤس المقالة، و هم آحاد، و العامّة و أتباعهم مقلّدون لهم فيما يقولونه، و ربما إذا حقّق عليهم القول رجعوا إلى الاعتراف بالحقّ.

و ممّا قيل في الجواب عنه: أنّ المخالف لم ينكر الفرق بين ما يختصّ بصفة الظلم و بين ما له صفة العدل من كلّ فاعل، بل أثبتوا هذا الفرق و ادّعوا أنّه يرجع إلى الشهوة و النفار، لا إلى القبح و الحسن.

و الذي يدلّ على أنّ الفرق يرجع إلى ما ذكرناه دون الشهوة و النفار، أنّ الشهوة و النفار يختصّان بالمدركات و القبح و الحسن قد يكون فيما لا يدرك، كالجهل و غيره.

و أيضاً: فإنّ إطعام العسلِ المحرورَ و المبرسَمَ إساءة إليه و ظلم له، و إطعامه للمبرود إحسان إليه و نفع له، و الشهوة حاصلة لهما جميعاً.

و أيضاً: فإنّ تصرّف الإنسان في ملكه حسن و في ملك غيره بغير أمره قبيح، و الانتفاع في الموضعين واحد، و الشهوة متّفقةٌ.

على أنّ اختلاف العقلاء فيما طريقه الشهوة و النفار ظاهر، فبعضهم يشتهي ما ينفر غيره عنه، و العلم بقبح القبائح و حسن المحسّنات العقليّة لا يختلفون فيه.

و الطريقة الثانية هي أن نقول: إذا علمنا قبح هذه القبائح لم يخل من أن يكون وجه قبحها جنسها أو وجودها أو حدوثها، أو حدوثها على وجه، أو عدمها، أو وجود معنىً أو انتفاء معنىً، أو أحوال فاعلها ككونه محدثاً مربوباً أو مأموراً منهيّاً، أو الوجوه التي نذكرها ككون الظلم ظلماً و الكذب كذباً و الجهل جهلاً و العبث عبثاً و غير ذلك.

و يفسد أن يكون المؤثّر في القبح الجنس أو الوجود أو الحدوث؛ لأنّ ذلك يقتضي قبح كلّ ألم و ضرر، و معلوم خلافه.

و لو كان لحدوثه على وجهٍ- سوى ما ذكرناه- لم يمتنع انتفاء ذلك الوجه مع ثبوت بعض ما نذكره من وجوه القبح فلا يكون الفعل قبيحاً، أو حصوله مع انتفاء الوجوه التي نذكرها فيكون

قبيحاً، و المعلوم خلافه.

فأمّا انتفائه فلا يجوز أن يوجبه؛ لأنّه يحيل كونه على كلّ الوجوه.

و لا يجوز أن يكون لوجود علّته؛ لأنّ اثبات العلل طريقه مسدود هاهنا؛ لأنّها[١] تجدّد الصفة مع جواز أن لا تتجدّد، و الشروط و الأحوال واحدة، و هذا مقصود في القبح؛ لأنّ ما معه يكون الفعل قبيحاً لا يكون معه حسناً.

و أيضاً: كان يؤدّي إلى جواز انتفائها مع ثبوت الوجوه التي نذكرها، فلا يكون الفعل قبيحاً، أو ثبوتها مع جواز انتفاء الوجوه التي ذكرناها، فيكون قبيحاً، و قد علمنا خلافه.

و عدم معنىً لا اختصاص فيه، فلا يكون مؤثّراً.

فأمّا كون فاعله[٢] مربوباً مملوكاً لو اقتضى قبح فعله أو حسنه لوجب أن يكون أفعالنا كلّها قبيحةً أو حسنةً، و كان لا يجوز أن نفعل القبيح و الحسن معاً.

فأمّا النهي فلو أوجب قبحه لأوجبه نهيئا؛ لأنّ الموجب لا يختلف إيجابه باختلاف فاعله، كالحركة و السكون، و ذلك يوجب أن يقبح ما ننهى عنه، و أن يكون ما أمر تعالى به و نَهَينا عنه يكون حسناً قبيحاً.

و لا يلزمنا ذلك إذا قلنا: إنّ نهيه يدلّ على قبح القبيح، و إن لم يدلّ نهيئنا؛ لأنّ الدلالة لا توجب المدلول، و إنّما تكشف عن حال المدلول، و لا يمتنع أن يدلّ إذا صدرت من فاعل على صفةٍ متى لم يكن عليها ما يدلّ.

و إنّما يدلّ نهيه على قبح الفعل و لم يدلّ نهيئنا؛ لأنّ النهي لا يكون نهياً إلّا بكراهة المنهيّ عنه، و القديم تعالى لا يكره إلّا القبيح، و الواحد منّا يجوز أن يكره الحسن إذا لم يكن معصوماً، فلا يدلّ نهيُه على قبح المنهيّ عنه.

و أيضاً: فلا يجوز أن يعلم القبيح قبيحاً من لا يعلم وجه القبح، لا على جملة و لا على تفصيل.

---

١. ج: لأنه.

٢. ب: كونه فاعلا.

و لو قبح القبيح للنهي لكان من لا يعرف النهي و الناهي من الملاحدة[١] و البراهمة[٢] لا يعلم القبح، لا على جملة و لا على تفصيل، و قد علمنا خلافه. و كان يجب أن لا يعلموا القبائح العقليّة كما لا يعلمون الشرعيّة، و قد علمنا خلافه.

و من قال: هؤلاء لا يعلمون ذلك و إنّما يعتقدونه، فهو مكابر، و لو جاز ادّعاء ذلك لجاز لأصحاب العنود و السوفسطائية أن يقولوا: إنّ هؤلاء لا يعلمون المشاهدات، و لا شيئاً من المعلومات الضروريّة، و عموم الاعتقاد للعقلاء يدلّ على أنّه علم و أنّه ضروريّ[٣]، لأنّ ما طريقه الاستدلال لا يعمّ جميع العقلاء بمجرى العادة، و إن كان مقدوراً لهم.

و ليس لهم أن- يقولوا: إنّهم لاختلاطهم بأهل الشرع اعتقدوا ذلك.

و ذلك؛ أنّه لو كان اختلاطهم بهم يقتضي أن يعتقدوا قبح الظلم و الكذب و العبث لاقتضى أن يعتقدوا قبح شرب الخمر و الزنا و اللواط؛ لأنّ الطريق واحد، و كان يجب أنّ من شكّ في النبوّة أن يشكّ في قبح القبائح العقليّة، و قد علمنا أنّ العلم بقبح الظلم أجلى من العلم بقبح شرب الخمر، و لا فرق بينهما إلّا أنّ أحدهما ضروريّ و الآخر استدلاليّ.

على أنّه كان يجب أن يكون العلم بحُسن الحَسَن أيضاً للأمر دون العقل. و متى ارتكبوا ذلك لزمهم أن لا يكون في أفعاله تعالى حسن، و في ذلك خروج عن الإسلام.

فإن قالوا: نحن نقول: إنّ الفعل يحسن للأمر و لانتفاء النهي، فأفعاله تعالى حسنت لانتفاء النهي عنها، دون تناول الأمر لها.

قيل: هذا ينعكس، بأن يقال: و الفعل يقبح للنهي عنه و لانتفاء الأمر به، و إذا كان القديم تعالى

---

١. هم الدهرية من أهل الغلو. نفوا الربوبية و أنكروا النبوة و البعث و الحساب و غير ذلك. راجع عنها: تاريخ الإسلام، ج ٢٠، ص ٢٣٦؛ شرح الأساس الكبير، ج ١، ص ٣٤٩- ٣٥٠.

٢. فرقة تنسب إلى إبراهما الذي ذكر في الفيدا أحد كتبهم المقدسة. و البراهمية نظام ديني و اجتماعي و سياسي. و هم يعتبرون براهما الإله الأعلى. و من أصولهم: تقسيم الأمة إلى طبقات أربع. و قد نفى البراهمة النبوات، و قالوا باستحالتها في العقول. و قيل: هم قوم من منكري الرسالة، و يعبدون مطلقا، لا من حيث نبي و رسول، بل يقولون: ما في الوجود شيء إلّا و هو مخلوق لله تعالى. فهم معترفون بالوحدانية لكنّهم ينكرون الأنبياء و الرسل مطلقا. راجع عنها: الملل و النحل، ج٢، ص ٦٠١؛ مروج الذهب، ج ١، ص ٩٣- ٩٤؛ الفصل في الملل و الأهواء و النحل، ج ١، ص ٨٦ موسوعة كشّاف اصطلاحات الفنون، ج ١، ص ٣٢٠.

٣. ب: علم به ضروري.

غير مأمور وجب أن يكون أفعاله قبيحة، و ذلك باطل. فما أدّى إليه يجب أن يكون باطلاً.

فصل: في أنّه تعالى قادر على القبيح

القديم تعالى قادر على الحسن؛ لأنّه فاعله، و القبيح من جنس الحسن؛ بدلالة أنّ قعود الإنسان في دار غيره بإذنه من جنس قعوده بغير إذنه، و كذلك تصرّفه في مال غيره بإذنه من جنس تصرّفه فيه بغير إذنه، و كذلك لطمته لليتيم تأديباً من جنس لطمته ظلماً، و مع هذا فأحدهما حسن و الآخر قبيح. و إذا كان الجنس واحداً وجب أن يكون القديم تعالى إذا كان قادراً على الحسن أن يكون قادراً على القبيح؛ لأنّ من قدر على إيقاع أمر على وجهٍ قدر على إيقاعه على سائر الوجوه.

و لو ثبت أنّ القبيح من غير جنس الحسن وجب أيضاً أن يكون قادراً عليه؛ لأنّه أقدر منّا، و آكد حالاً في كونه قادراً. ألا ترى أنّه يقدر على الأجناس التي لا نقدر عليها من الجواهر و الألوان و الطعوم و الأراييح،[1] و يقدر من كلّ جنس- في وقت واحد و محلّ واحد- على أكثر من جزء واحد. و الواحد منا لا يقدر بقدرة واحده فى وقت واحد و محل واحد من جنس واحد على اكثر من جزء واحد، و إذا كان أقدر منّا وجب أن يكون قادراً على القبيح.

و أيضاً: فقد ثبت أنّه خالق لكمال العقل فينا، و هو مجموع علوم، و القادر على الشيء يجب أن يكون قادراً على ضدّه، و ضدّ العلم جهل، و الجهل قبيح.

و أيضاً: فهو قادر على تعذيب العاصي قبل توبته، فإذا تاب وجب أن يكون على ما كان عليه، و عقابه بعد التوبة قبيح، إمّا عقلاً أو سمعاً، على الخلاف فيه، و لو كان وجود التوبة يخرجه عن كونه قادراً لأخرجنا مثل ذلك، و يجري مجرى وجود المقدور أو تقضّيه أو تقضّي سببه، و قد علمنا خلاف ذلك.

و أيضاً: كون القادر قادراً يتعلّق بإحداث الأفعال، و القبح و الحسن لا يتعلّق به القدرة، فلا معنى للمنع من كونه قادراً على القبيح.

---

١. أ: + و نحن لا نقدر عليها.

فـان قيـل: إذا كان القبيح لا يقع إلّا من جاهل أو محتاج، فلو كان قادراً عليه وجب أن يكون إمّا جـاهلاً أو محتاجاً؛ لأنّ الدلالة يكشــف عن المدلول، لا أن يجعله على ما هو عليه. و إذا لم يجز أن يكون جاهلاً أو محتاجاً وجب أن لا يكون قادراً على ما لو وقع لدلّ على جهله أو حاجته.

و قوّوا ذلك بأن قالوا: لمّا كان المصــحِّح لقيام الحركة بالمحلّ التحيّز، و لم يكن القديم تعالى متحيّزاً، لم يكن موصــوفاً بأنّه قادر على أن يتحرّك؛ لما ذكرنا من كون الدلالة كاشــفةً. و إذا كان كذلك وجب في القبيح مثله.

و لا يمكن أن يقـال: لا يـدلّ على الجهـل و الحـاجة؛ لأنّ ذلك ينقض كونه دالّاً على الجهل و الحـاجـة، و لو جاز لكم أن تقولوا: إنّه لا يدلّ على ذلك، لكان لقائل أن يقول: ما الذي يؤمّنكم من أن يفعـل تعـالى القبيح؛ لأنّـا إنّمـا نمنع من أن يفعـل القبيح من حيث قلنا إنّ العالم بقبح القبيح الغنيّ عنه، لا يجوز أن يفعله، فإذا وقع- و لا يدلّ- انتقض حقيقة الدلالة.

و الجواب عن ذلك من وجوه، أحدها و أقواها عندي: أنّه لو وقع منه القبيح لما دلّ على الجهل و الحـاجـة، و أنّـه يخرج عن بـاب الدلالة؛ لأنّه إنّما يدلّ على ذلك لما ثبت أنّه لا يقع إلّا من جاهل أو محتاج، فإذا فرضــنا وقوعه ممّن ليس على هاتين الصــفتين خرج عن كونه دالّاً، و يجري ذلك مجرى دلالـة المعجزات على صــدق من ظهرت على يـده، إذا علمنـا أنّهـا لا تظهر إلّا على أيـدي الصـادقين، فإذا فرضـنا ظهورها على أيدي الكذّابين خرجت من باب الدلالة على صدق الصادق، و على هذا ســقط السـؤال. و لا يلزم على هذا ما قالوه من أنّا لا نأمن أن يفعل القبيح؛ لأنّا قد علمنا أنّه لا يقع إلّا ممّن هو جاهل أو محتاج.

كما[1] ليس لقائل أن يقول: يجب أن لا تدلّ المعجزات على صـدق الصادق؛ من حيث لو فرضنا ظهورها على أيدي الكذّابين لخرجت من باب الدلالة.

لأنّا نقول: قد علمنا أنّها لا تظهر إلّا على أيدي الصــادقين، و هذا الفرض لم يحصــل. و كذلك القول في الظلم.

١. ب: + أنه.

و ممّا أجيب عن ذلك بأن[1] قيل: لو فرضنا وقوع الظلم لدلّ على الجهل و الحاجة؛ لأنّا علّقنا محالاً بمحال؛ لأنّ وقوع القبيح منه محال مع انتفاء الداعي، كما أنّ كونه جاهلاً و محتاجاً محالٌ، فإن جاز أن نفرض حصول أحد المحالين جاز أن نفرض حصول الآخر.

و ممّا أجيب عن ذلك أن قيل: لو وقع منه القبيح لم نقل إنّه يدلّ على جهل و حاجة؛ لأنّا قد علمنا كونه عالماً غنيّاً. و لا نقول إنّه لا يدلّ؛ لأنّه قد ثبت في الشاهد أنّه دالّ عليهما، و لا يمكننا أن نقول إنّه ليس بقادر عليه؛ لأنّا دلّلنا على أنّه قادر على القبيح، فامتنعنا من كلّ عبارة تؤدّي إلى بطلان واحد من هذه الأصول.

و منهم من امتنع من الجواب؛ لأنّه تعليق للجائز- و هو وقوع القبيح من حيث هو مقدور له- بالمحال- و هو كونه جاهلاً أو محتاجاً- فاتّفقوا في الامتناع، و اختلفوا في التعليل.

فأمّا ما ذكره السائل من أنّه لو جاز ذلك لجاز أن يكون قادراً على حركة يتحرّك بها، فباطل؛ لأنّه فرق بين ما يدلّ على الشيء من جهة الداعي و بين ما يدلّ من جهة التصحيح، فما يدلّ من جهة الداعي يجوز أن تكون القدرة عليه حاصلةً و الداعي مرتفعاً، كما نقول في من يتساوى عنده الصدق و الكذب في باب الوصول إلى غرضه؛ فإنّه لا يختار الكذب؛ لفقد الداعي إليه، و إن كان كونه قادراً عليه حاصلاً.

و لا يشبه ذلك ما يدلّ من حيث التصحيح. ألا ترى أنّه لا يصحّ وصف القادر بأنّه يقدر على أن يدلّ على أنّ زيداً في الدار، و ليس زيد فيها؛ لأنّه لو لا كون زيد فيها لما صحّت منه الدلالة، فكونه قادراً على حركة يتحرّك بها من باب التصحيح، فلا يدلّ وصفه بالقدرة على ذلك مع استحالة تخيّره، و كونه قادراً على الظلم من باب الداعي، فيجوز أن يكون قادراً عليه و إن لم يثبت له الداعي، فبان الفرق بينهما.

فان قيل: قد مضى في كلامكم أنّه تعالى قادر على سائر الأجناس، فما دليلكم عليه؟

قيل: لنا في ذلك طريقان، أحدهما: أن ندلّ في الجملة على أنّه قادر عليها. و الثاني: أن نستقرئ الأجناس، و نبيّن أنّه قادر على جنس جنس منها.

---

١. كذا. و الصحيح: أن.

و الطريقة الأولى أن نقول: الأجناس على ضـربين، ضـرب لا نقدر نحن عليه، فيجب أن يكون تعالى هو مختصّـاً بالقدرة عليه، و إلّا أدّى إلى أن يكون محدَث لا محدِث له، و ذلك مثل الجواهر و الألوان و الطعوم و الأراييح. و الضـــرب الآخر يجب أن يكون قـادراً عليه؛ لأنّه آكد حالاً منّا في كونـه قـادراً؛ بـدلالة أنّه يقدر من الجنس الواحد في الوقت الواحد في المحلّ الواحد على أكثر من جزء واحـد، و الواحـد منّا لا يقدر إلّا على جزء واحد إذا كانت القدرة و المحلّ و الوقت واحداً، و إذا كنّا قادرين على هذه الأجناس- و هو أقدر منّا- وجب أن يكون قادراً عليها.

و أمّا طريقة الاسـتقراء، فهي أن نقول: ما لا نقدر عليه وجب أن يكون هو قادراً عليه لما مضـى، و ما يقدر عليه منها الأكوان، يجب أن يكون قادراً عليها؛ لأنّه الخالق للجســم، و هو لا بدّ أن يكون كائناً بكونٍ، فيجب أن يكون هو الفاعل لكونه؛ لأنّه لا قادر هناك.

و إذا ثبت كونه قادراً عليها قدر على أمثالها و أضـــدادها؛ لأنّ من شــأن القادر على الشـــيء أن يكون قادراً على جنس مثله و جنس ضدّه، إذا كان له مثل و ضدّ.

و يجـب أن يكون قـادراً على التـأليف؛ لأنّـه متولّـد عن المجـاورة، و هي كون، و من قدر على السبب قدر على المسبّب.

و لمثـل ذلك يجب أن يكون قادراً على الألم و اللذة؛ لأنّهما قد يتولّدان عن الوَهِيِّ في جســم الحيّ، و الوَهِيّ هو تفرقة ما فيه الحياة من جسم الحيّ.

و يجـب أن يكون قـادراً على الاعتمـاد؛ لأنّـه يولّـد الكون، و من قـدر على المســبّب قدر على السبب.

و يجب أن يقدر على الصوت؛ لأنّه يتولّد عن الاعتماد.

و يجب أن يكون قادراً على الكلام؛ لأنّه صوت واقع على وجهه.

و يجـب أن يقـدر على العلوم؛ لأنّـه خـالق لكمـال العقل، و هو مجموع علوم. و العلم هو اعتقاد واقع على وجهه. و من قدر على الجنس قدر على إيقاعه على سائر الوجوه.

و جميع أضـــداد العلم يجب أن يكون قادراً عليها من الظنّ و الجهل و الســـهو- لو كان معنىً- فإنّ القادر على الشيء قادر على ضدّه إذا كان له ضدّ.

و يجـب أن يقدر على النظر؛ لأنّه قادر على العلم، و من قدر على المســبّب قدر على ســببه إذا

كان يتولّد عن سبب.

و يجب أن يكون قادراً على الإرادة؛ لأنّ العالم بما يفعله لا بدّ من أن يكون مريداً له، و لأنّه مكلِّف و مُثِيب، و لا يتمّ ذلك إلّا بالإرادة على ما مضى، و لا يقدر أحد أن يفعل إرادة لا في محلٍّ غيره.

و يجب أن يكون قادراً على الكراهة؛ لأنّها ضدّ الإرادة.

و يجب أن يقدر على التمنّي إن كان من جنس الكلام، فإن كان جنساً آخر فبالسمع يعلم كونه قادراً عليه.

و الندم غير الاعتقاد- على الصحيح من المذهب- و بالسمع يعلم كونه قادراً عليه.

فأمّا ما لا يقدر عليه من الشهوة و النفار و القدرة و العجز و الحياة و الطعوم و الأراييح و الألوان و الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة و الجواهر، فلا بدّ أن يكون قادراً عليه، و إلّا أدّى إلى أن يكون محدَثٌ لا محدِث له.

فصل: في أنّه تعالى لا يفعل القبيح

لا يجوز أن يفعل القبيح إلّا من كان جاهلاً بقبحه أو محتاجاً إليه، و إذا كان تعالى عالماً بقبح القبائح و عالماً بأنّه غنيّ عنها وجب أن لا يفعلها.

الدليل على ذلك: أنّ المخيّر بين الصدق و الكذب، مع تساويهما في البلوغ بهما إلى غرضه و علمه بقبح أحدهما و حسن الآخر، لا يجوز أن يختار الكذب على الصدق، و العلم بذلك ضروريّ لا يختلف فيه العقلاء.

و إنّما اعتبرنا كونه عالماً بقبحه و بأنّه غنيّ عنه؛ لأنّه لو اعتقد في ما هو حسن أنّه قبيح، و في ما هو قبيح أنّه حسن، أو اعتقد أنّه يحتاج إليه- و إن كان غنيّاً في نفسه- جاز أن يختار ما عنده أنّه حسن على ما عنده أنّه قبيح، و إن كان الأمر بخلافه؛ لأنّ الاعتقاد في هذا الباب يقوم مقام العلم.

فان قيل: إنّما لا يختار القبيح على الحسن في الموضع الذي أشرتم إليه لأنّه يستضرّ بالقبيح بما يذمّه عليه العقلاء.

قيل: قد لا يخطر بباله ذمّ العقلاء له؛ بأنّه لا يطّلع عليه أحد، و لا يعتقد الصانع فيعتقد استحقاق الضرر من جهته، و مع هذا يختار الحسن على القبيح.

و هذا أقوى ممّا قيل: إنّا نفرض في القبيح زيادة منفعة توازي مضرّة الذمّ؛ لأنّا متى فرضنا زيادة منفعة في القبيح ربما ارتكبوا اختياره على الحسن، فيبطل الدليل.

فان قيل: إنّما لا يختار القبيح في هذا الموضع؛ لأنّه مُلجأ إلى أن لا يفعله.

قيل: لو كان مُلجأً إلى ذلك لما مدحه العقلاء على اختيار الحسن؛ لأنّ الإلجاء لا يثبت معه استحقاق المدح بحال.

و ليس لهم أن يقولوا: إنّما لا يختار القبيح في الموضع الذي أشرتم إليه لأنّه لا داعي له إلى فعله.

و ذلك؛ أنّ هذا يثبت معه الغرض؛ لأنّ المدّعَى أنّه تعالى لا يفعل القبيح، و لا يضرّنا أنّه لا يختاره لأنّه لا داعي له.

على أنّ هذا ليس بصحيح؛ لأنّ الداعي قد فرضنا أنّه حاصل و هو ما فيه من النفع، و إنّما عدل عنه لأنّه قام مقامه الصدق، فصار ذلك صارفاً عن الفعل، و إن كان الداعي ثابتاً، كما لو دعاه الداعي إلى تناول طعام، ثم اعتقد أنّ في تناوله ضرراً عليه، فإنّه ينصرف عنه، و الداعي ثابت، فلا يمكن ادّعاء ارتفاع الداعي على كلّ حال.

و ليس لأحد أن يقول: إنّما لا يختار القبيح في الموضع المذكور؛ لأنّه يستحقّ الذمّ.

و ذلك؛ أنّ استحقاق الذمّ هو حكم القبيح الذي يختصّ به، و لا فرق بين التعليل بذلك و بين التعليل بالقبيح.

فإن قيل: من أين يجب الامتناع من كلّ قبيح من حيث امتنع من بعض القبائح لقبحه، و هلّا جرى مجرى الحسن في أنّه قد يفعل لحسنه، و إن لم يفعل ما هو مثله في الحسن؟

قيل: الفرق بين الأمرين واضح؛ لأنّ أحدنا قد يفعل بعض الأفعال لحسنه، مثل أن يتصدّق بدرهم و إن لم يتصدّق بكلّ درهم[1] يملكه، و لا يجوز أن يترك قبيحاً لقبحه و يفعل قبيحاً آخر مع علمه بقبحه. و إن فرضنا أنّه يترك بعض الأفعال القبيحة لوجهه القبيح، أو لعظم ما يستحقّ عليه من العقاب جاز أن يفعل آخر إذا لم يكن فيه ذلك الوجه و لا ذلك القدر من العقاب، فأمّا مع التساوي في الوجه و قدر المستحقّ فلا يجوز ذلك.

و على هذا يبنى جواز التوبة من قبيحٍ مع المقام على قبيح آخر يخالف وجهه وجه الأوّل، على ما سيجيء فيما بعد إن‌شاءالله.

و يمكن أن يستدلّ على أنّه لا يفعل القبيح مع تجويز الحاجة عليه بأن يقال: قد ثبت أنّه يقدر من جنس القبيح ممّا هو حسن على ما لا يتناهى، و الحاجة لو جازت عليه لتعلّقت بجنس المنافع و المضارّ، لا بكونها حسنةً أو قبيحةً، و من قدر على الوصول إلى غرضه بالحسن كما يصل إليه بالقبيح لا يجوز أن يختار القبيح على الحسن مع علمه بقبح القبيح و حسن الحسن، كالمخيَّر بين

١. كذا. و لعلّ الأصحّ: دراهم.

الصـــدق و الكذب؛ فإنّه لا يجوز أن يختار الكذب على الصـــدق مع تســاويهما في باب الغرض و حصول العلم بهما.

فـان قيـل: كما أنّ القبيح لا يفعل إلّا مع الجهل بالقبح أو الحاجة، فكذلك الحســن لا يفعل إلّا للنفع او لدفع الضرر.

قيل: قد بيّنّا أنّ العلم الضـروريّ حاصـل بأنّ القبيح لا يفعل مع العلم بالقبح و الغنى، و لا يختلف العقلاء في ذلـك، و مـا ادّعوه من أنّ الحســن لا يفعـل إلّا للنفع او لدفع الضــرر غير معلوم، و إنّما يرجعون فيه إلى دعوى لا برهان عليها.

و الـذي يـدلّ على أنّ الحســن قد يفعل لحســنه أنّه قد ثبت أنّ الله تعالى خلق العالم، و لا وجه لخلقه إلّا حســنه؛ لأنّ الحاجة و الجهل لا يجوزان عليه على ما مضــى، و خلقه لا لغرض لا يجوز؛ لأنّه عبث، و هو قبيح، و لا يجوز أيضاً أن يخلقه لغرض قبيح.

على أنّا لو ســلّمنا أنّه خلقه لا لغرض أو لغرض قبيح، بطل ســؤال الســائل أنّه لا يفعل الفعل إلّا لنفع أو دفع ضـــرر. و لا يجوز أن يكون خلقـه لنفع نفســه؛ لأنّ النفع لا يجوز عليـه، فلم يبق إلّا أنّه خلقه لحسنه، و هو الإحسان إلى غيره.

و أيضـاً: فقد قدّمنا أنّ من خُيِّر بين الصـدق و الكذب في باب الوصـول إلى غرضه فإنّه لا يختار الكذب على الصدق، و لا وجه لذلك إلّا حسن الصدق، فثبت أنّه فعله للحسن.

و ليس لأحد أن يقول: إنّه إنّما اختاره للحسن و النفع معاً.

و ذلـك؛ أنّـه لو اختـاره لهمـا لجاز أن يختاره لكلّ واحد منهما منفرداً كما يختار لهما معاً، كما أنّ المنافع و دفع المضارّ لمّا كان يفعل الفعل لهما مجتمعاً جاز أن يفعل لكلّ واحد منهما منفرداً.

و أيضاً: قد يرشد الواحد منّا الضالّ عن الطريق مع انتفاء كلّ منفعة يشار إليها، دينيّةً و دنياويّةً.

و أيضــاً: فإنّ شـكر المنعم واجب، و هو الواجب بالقلب لا الجاري على اللســان، و لا يجوز أن يجب علينا ما لا يجوز أن يقع منّا، فلو لا أنّ الحســن قد يفعل لحســنه لم يجب هذا الشـكر؛ لأنّه لا يمكن أن يجعل وجه وجوبه- مع انطوائه و خفائه- شيئاً من المنافع و دفع المضارّ.

و أيضــاً: فـإنّ قبح الفعـل يصــرف عن الفعل، فيجب في الحســن أن يكون داعياً إليه، كما أنّ الضرر لمّا كان داعياً إلى أن لا يفعل كان النفع داعياً إلى أن يفعل.

فصل: في أنّه تعالى لا يريد القبائح

لو كان القديم تعالى مريداً للقبيح لم يخل أن يكون مريداً له لنفسه، أو لما هو عليه في نفسه، أو لا لنفسه و لا لعلّة، أو بإرادة موجودة قديمة، أو محدثة. و جميع هذه الأقسام أفسدناها فيما مضى إلّا كونه مريداً بإرادة محدثة، فلو أراد القبيح بإرادة محدثة لكان فاعلاً لها، و إرادة القبيح قبيحة، و لا يجوز أن يفعل القبيح؛ لما مضى.

فإن قيل: لم زعمتم أنّ إرادة القبيح قبيحة؟

قلنا: لأنّا قد علمنا ضرورةً أنّ من عرفها إرادةً للقبيح عرف قبحها، و من لم يعرفها إرادةً للقبيح لم يعرف قبحها، فوجب أن يكون وجه قبحها كونها إرادةً للقبيح، كما نقول في الظلم أنّ من عرفه ظلماً عرف قبحه، و من لم يعرفه[1] ظلماً لم يعرف قبحه، فعلمنا أنّ وجه القبح كونه ظلماً، فكذلك القول في إرادة القبيح.

و ليس لأحد أن يقول: إنّ وجه القبح في إرادة القبيح النهي عنها[2]، أو كون فاعلها مربوباً أو محدثاً أو مملوكا و ما أشبه ذلك.

لأنّ الجواب عن جميع ذلك قد مضى؛ حيث بيّنّا أنّ الظلم قبيح؛ لكونه ظلماً، فلا وجه لإعادته، فالطريقة واحدة.

و أيضاً: فلا خلاف أنّه نهى عن جميع القبيح[3]، و قد بيّنّا أنّ النهي يدلّ على كراهيّة المنهيّ عنه،

---

١. أ: لم يقر.

٢. هامش أ: + و لا يجوز أن يكون وجه القبح بإراده القبيح كون فاعلها منهيّاً أو مربوباً أو محدثاً أو مملوكاً؛ لأنّه لو كان الوجه في ذلك النهي و النهي يوجب قبحها، لأوجبه نهيُنا؛ لأنّ الموجب لا يختلف إيجابه باختلاف فاعله، و كون فاعلها مربوباً مملوكاً محدثاً لو أوجب قبحها لوجب أن يقبح ذلك قبلها و كان لا يجوز أن يفعل إرادة الحسن.

٣. كذا. و الأصحّ: القبائح.

فلو كان مريداً لشيء من القبائح لكان مريداً كارهاً له على وجه واحد، و ذلك فاسد.

و أيضــاً: فـالأمر بـالقبيح قبيح بلا خلاف، و قـد بيّنّا أنّه لا يكون أمراً إلّا بإرادة المأمور به، و إذا كـان الأمر بـالقبيح قبيحاً فيجب أن يكون ما أثّر في كونه أمراً، قبيحاً[1]، و هو الإرادة، و لا يلزم على ذلـك[2] القـدرة على القبيح؛ لأنّ القـدرة لا تؤثّر إلّا في الحـدوث، و لا تؤثّر في القبح و لا في وجـه القبح.

و أيضــاً: فلو أراد القبيح لكان محبّاً له راضــياً به؛ لأنّ الرضــا و المحبّة هما الإرادة الواقعة على بعض الوجوه، و قـد بيّنّا ذلك في المقدّمة الكلاميّة، و أجمع المســلمون على كفر من أطلق ذلك على الله تعالى.

و أيضــاً: فقـد قـال الله تعـالى: ﴿ وَمَـا اللهُ يرِيـدُ ظُلْمًـا لِلْعِبَـادِ﴾ (غـافر: ٣١)، ﴿وَمَا اللهُ يرِيدُ ظُلْمًا لِلْعَالَمِينَ﴾ (آل عمران: ١٠٨)، و قال: ﴿يرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيسْـرَ وَلَا يرِيدُ بِكُمُ الْعُسْـرَ﴾ (البقرة: ١٨٥)، و من أعظم العســر الكفر و القبائح التي يســتحقّ بها عظيم العقاب. و قال الله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيعْبُـدُونِ﴾ (الـذاريات: ٥٦)، و هذه لام الغرض بلا خلاف؛ لأنّه لو كان لام العاقبة لكان كذباً.

فأمّا فعل من ليس بمكلّف ممّن ليس بعاقل من البشــر و البهائم فلا يجوز أن يريده و لا يكرهه؛ لأنّ ذلـك يجري مجرى العبـث، و كـذلـك إرادة المباح في دار التكليف لا يجوز؛ لأنّه لا غرض فيه، فان عرضت فيه مصلحةٌ جاز أن يريده.

فأمّا إرادة الأكل و الشـرب في الجنّة، ففي الناس من قال: لا يجوز لما مضــى، و منهم من أجازه لأنّ في ذلك زيادة ســرور المنعمين. و تعلّق في ذلك بقوله: ﴿كُلُوا وَاشْـرَبُوا هَنِيئًا بِمَا أَسْـلَفْتُمْ فِي الْأَيامِ الْخَالِيةِ﴾ (الحاقّة: ٢٤)، و قال هذا أمر.

---

١. خبر لقوله: يكون.

٢. كذا. و لعلّ الصحيح: و لا يلزم ذلك على.

و من قال لا يريد قال: هذا مثل[1] قوله: ﴿فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا﴾ (الأحزاب: ٥٣)، ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ (المائدة: ٢)، و ليس بأمر على الحقيقة.

[في جواز أن يقع مِن أفعال خلقِه ما لا يريده]

فإن قيل: لو جاز أن يقع مِن أفعالِ خلقِه ما لا يريده، لَلَحِقَه بذلك وهن و ضعف و نقص؛ لأنّ المَلِك إذا أراد من رعيّته ما لا يقع، دلّ على وهنه و ضعفه.

قيل: الأمر في الشاهد بخلاف ذلك؛ لأنّ السلطان متى أراد من رعيّته ما يعود نفعه عليهم لا عليه، فوقع منهم خلافه، لا يلحقه بشيء من ذلك ضعف و لا نقص، و إنّما يجوز أن يقال ذلك في ما يريده منهم من نصرته و الدفع عنه ممّا يستضرّ بفوته و فقده.

و لا يخفى على عاقل أنّ اليهوديّ الضعيف المُنّة إذا دخل الكنيسة، و سلطان الإسلام يكره ذلك و يريد خلافه، أنّه لا يلحقه بذلك وهن و لا ضعف. و لو لزم ما قالوه للزم إذا وقع خلاف ما أمر به أن يلحقه ضعف و نقص و وهن؛ لأنّ الشاهد لا يفرق بين الأمرين، و لا خلاف أنّ الله تعالى أمر الكفّار بالإيمان، و إن لم يقع ذلك منهم.

و أيضاً: فإنّا نعلم ضرورةً أنّ النبيّ عليه السلام كان يريد من الكفّار كلّهم الإيمان، و لم يلحقه باستمرارهم على الكفر وهنٌ و لا نقصٌ.

و أيضاً: فإبليس أراد من الكفّار الكفر، و عند المخالف كذلك أراد الله منهم الكفر، و النبيّ أراد منهم الإيمان، فقد صارت إرادة إبليس موافقةً لإرادة الله، و إرادة النبيّ مخالفةً لإرادته تعالى، و هذا فيه ما فيه.

و يلزم أيضاً: أن يكون إقدار الله تعالى لهم على الإيمان إقداراً على أن يغلبوه و يضعّفوه، و أن يكون أمره لهم بالإيمان أمراً بذلك.

و ليس لهم أن يقولوا: إنّه ما أقدرهم على الإيمان؛ لأنّه لو أقدرهم عليه لكانوا مؤمنين؛ لأنّ القدرة مع الفعل.

و ذلك؛ أنّ عندنا أنّ القدرة قبل الفعل، و هم في حال كفرهم قادرين على الإيمان، على ما

---

١. ج: مثل هذا.

سنبيّنه إن‌شاءالله.

فإن قيل: لو جاز أن يريد من أفعال العباد ما لا يقع لجاز أن يريد من فعل نفسه ما لا يقع.

قيل: انتفاء ما يريده من فعل نفسه[1] إمّا عجزاً أو فقد آلة، أو[2] ما جرى مجراهما[3] ممّا لا يتمّ الفعل إلّا معه، و ليس كذلك ما يريده من فعل غيره على سبيل الاختيار، بل لو أراد من فعل الغير على سبيل الإلجاء لسوّينا بينه و بين ما يريده من فعل نفسه؛ لأنّه يشاركه في المعنى؛ لأنّه يدلّ على أنّه لم يقدر على إلجائه.

فإن قيل: لو فَعَل العبد ما كرهه الله لكان فَعَل ما أباه، و ذلك لا يجوز.

قيل: الإباء ليس من الكراهيّة في شيء؛ لأنّ الإباء هو المنع أو الامتناع، و لهذا يتمدّحون، فيقولون: فلان يأبى الضيم، و لا مدحة في أنّه يكرهه؛ لأنّ كلّ واحد يكرهه، و إنّما المدحة في الامتناع منه.

فإن قيل: أجمعت الأُمّة على إطلاق القول بأنّ ما شاء الله كان و ما لم يشأ لم يكن، و ذلك يبطل قولكم إنّه أراد من الكافرالإيمان، و لم يُرِد منه الكفر.

قيل: هذا غير مسلّم، بل نحن و جميع أهل العدل نمنع منه.

ثمّ إنّهم يقولون أيضاً: لا مردّ لأمر الله و لا محيص عنه، و على قولهم قد ردّ الكافر أمر الله، فإن تأوّلوا ذلك تأوّلنا، و إن منعوا منعنا.

و يمكن- لو سلّم لهم الإجماع في ذلك- أن نتأوّل ذلك، فنقول: ما شاء الله مِن فعلِ نفسه كان، أو ما شاء الله مِن فعل غيرِه و ألجأه إليه كان.

فإن قيل: لو أراد جميع الطاعات لوجب إذا حلف الإنسان أنّه يقضي دينه غداً إن‌شاءالله أن يحنث إذا لم يقضه في الغد، و أجمعوا على خلافه.

قيل: في الناس من ارتكب ذلك، و قال متى لم يقضه يحنث، و من قال لا يحنث قال ليست

---

۱. ب، ج: +الماضي.

۲. ج: و.

۳. كذا. و لعلّ الصحيح: مجراها.

المشيّة هاهنا شرطاً، و إنّما دخلت لإيقاف الكلام عن النفوذ،[1] و لأجل ذلك يدخل في الماضي، و إن كان الشرط لا يدخل فيما مضى. و هذه الجملة كافية في هذا الباب.

[في ما يريده تعالى من الأفعال]

فأمّا ما يريده تعالى فإنّ كلّ فعل يفعله تعالى لغرض يخصّه فلا بدّ أن يكون مريداً له.

و إنّما قلنا: لغرض يخصّه؛ لئلّا يلزم عليه الإرادة؛ لأنّ الإرادة لا تفعل لغرض يخصّها، و إنّما هي تابعة للمراد. و أمّا السبب و المسبّب، فلا بدّ أن يريدهما معاً، و إن لم يجب ذلك فينا؛ لأنّه يقدر على أن يفعل السبب و يمنع من المسبّب، فلو لا غرضٌ في المسبّب لما فعله.

و لا يجوز أن يكره تعالى سائر أفعاله؛ لأنّ كراهته لذلك تكون عبثاً؛ لأنّه إنّما يكره الواحد منّا القبيح من أفعال نفسه لينصرف بذلك عن فعله، و ليوطّن نفسه على العدول عنه، و هذا مفقود فيه تعالى.

و أمّا ما يريده من أفعال العباد فلا بدّ أن يكون له تعلّق بفعله، أو بالمستحقّ عليه. فالأوّل مثل الأمر، و الثاني إرادته من أفعال أهل الجنّة الأكل و الشرب، على إحدى القولين على ما مضى.

فعلى هذا التقدير هو تعالى مريد لجميع الطاعات؛ لأنّه آمرٌ بها و داعٍ إليها، و قد بيّنّا أنّ الآمر إنّما يكون آمراً بإرادة المأمور به، و النهي يقتضي كراهة المنهيّ عنه، و قد مضى الكلام فيه. و لا يجوز أن يكون آمراً لارادة كونه أمراً كالخبر؛ لأنّه لو كان كذلك لجاز أن يأمر بما يكرهه، كما يخبر عما يكرهه، و قد علمنا خلافه.[2] و كان يجب أن يصحّ أن يأمر بما لا يصحّ حدوثه من الماضي و الباقي و القديم، كما يجوز أن يخبر عنه، و ذلك فاسد.

تمّ الجزء الأوّل، و يتلوه الكلام في كونه تعالى متكلّماً و ما يتعلّق به.

---

١. م (ج ١، ص ١٨٧): على أنّ قوله: «إن شاء الله» يقتضي إيقاف الكلام عن النفوذ و ليس هو شرطاً، من حيث إنّ المخالف لا يقصد به الاشتراط و إنّما يقصد به أنّه غير قاطع فيما قال.

٢. خ (ص ٣٨٦): فليس يخلو من أن يفتقر في كونه أمراً إلى إرادة المأمور، أو إرادة كونه أمراً، و الثاني يبطل بأنّه كان لا يمتنع أن يأمر بما يكرهه، و إن أردنا كون اللفظ أمراً به، و المعلوم خلاف ذلك.

◆ تمهيد الأصول

(في علم الكلام)

لأبي جعفر محمد بن حسن بن علي بن حسن الطوسي رحمه الله
(ت ٤٦٠ هـ)

الجزء الثاني

بسم الله الرحمن الرحيم

الجزء الثاني من تمهيد الأصول

و هو شرح «جُمَل العلم و العمل»

للأجلّ المرتضى عليّ بن الحسين رحمه الله

املاء الشيخ الإمام السعيد أبي جعفر محمد بن الحسن بن عليّ الطوسي رحمه الله

فصل: في كونه تعالى متكلّماً و ما يتعلّق به

هذا الفصل يحتاج إلى بيان أمور، منها: بيان حقيقة الكلام، و بيان حقيقة المتكلّم، و إثبات كونه متكلّماً، و حقيقة صفة كلامه. و نحن نبيِّن جميع ذلك بأوجز ما يمكن، إن‌شاءالله.

[في حقيقة الكلام]

أقوى ما حُدّ الكلام به أن قيل: هو ما انتظم من حرفين فصاعداً من هذه الحروف المعقولة؛ إذا وقع ممّن يصحّ منه أو من قبيله الإفادة.

ذكرنا انتظامه من حرفين؛ لأنّ الحرف الواحد لا يكون كلاماً، فأمّا قولهم: «ق» و «ع»، فإنّما كان كلاماً؛ لأنّ هناك محذوفاً؛ لأنّ الأصل «اوق» و «اوع»، و إنّما حذف لضرب من التصريف. و كيف يكون الحرف الواحد كلاماً و المتكلّم لا بدّ أن يبتدئ بمتحرّك، و يقف على ساكن، و ذلك لا يمكن في حرف واحد.

و قلنا: فصاعداً؛ لأنّ ما زاد على حرفين يختلف من ثلاثيّ و رباعيّ و غير ذلك، فلا يمكن حصره.

و قلنا: إذا وقع ممّن تصحّ منه الإفادة؛ لئلا يلزم عليه كلام الطير، كالببغاء و العقعق و غيرهما؛ لأنّ ذلك لا يوصف بأنّه كلام حقيقةً؛ لأنّه لا يصحّ منه الإفادة.

و قلنا: أو من قبيله؛ لئلا يخرج كلام الساهي و النائم و المجنون من أن يكون كلاماً؛ لأنّ هؤلاء و إن لم يصحّ منهم الإفادة فإنّه يصحّ من قبيلهم.

و الذي يدلّ على أنّ هذا حقيقةُ الكلام و حدّه، أنّه إذا تكاملت الأوصاف سمّي كلاماً، و إذا لم تكمل لم يوصف [١] بذلك، فعلم بذلك أنّه حدّه.

و لا يحوز أن يحدّ الكلام بأنّه ما أفاد، مضافاً إلى ما اعتبرناه من الأوصاف؛ لأنّ أهل اللغة قسّموا الكلام، فقالوا: مهمل و مفيد. فسمّوا ما لا يفيد بأنّه كلام، و سمّوا الهاذي و النائم متكلّماً، و إن لم يفدا شيئاً.

على أنّ الفائدة تتبع المواضعة، و لا تأثير لها في كونه كلاماً.

و من قال الكلام هو ما أفاد، و لم يعتبر الصفات التي قدّمناها، فإنّه يلزمه أن يكون الإشارة كلاماً، و عقد الأصابع و الكتابة كلاماً؛ لأنّه يفيد جميع ذلك، و أحد لا يقول بذلك.

و لا يجوز أن يكون الكلام معنىً مخالفاً للصوت، و إن كان موجوداً معه؛ لأنّه لو كان كذلك لجاز وجود كلّ واحد منهما مع فقد الآخر، إذا لم يكن بينهما تعلّق، و كان يصحّ وجود الكلام مع فقد الصوت، أو وجود الصوت على الوجه الذي ذكرناه مع فقد الكلام، كما نقول في أنّ المحبّة هي الإرادة بهذه الطريقة، و قد علمنا خلافه.

[في بطلان الكلام النفسي]

فأمّا من قال إنّه معنىً في النفس، فلا يخلو أن يريد ما عقلناه من الاعتقاد و الإرادة و الفكر، أو غير ذلك.

فإن أراد الأوّل فهو خلاف في عبارة و لا مطابقة [٢] فيها، و إن أراد شيئاً آخر وجب أن يكون لنا طريق إلى إثباته و تمييزه من غيره، فلا يخلو أن يكون طريقه الضرورة أو الاستدلال.

فلو كان ضرورةً لساويناهم في حصوله؛ لأنّ العلوم الضروريّة لا اختصاص فيها ببعض العقلاء. و إن كان طريقه الاستدلال فلا بدّ من إسناد ذلك إلى حكم معقول، و لسنا نعقل حكماً للمعنى المدّعى لو لا ما قالوه لم يكن حاصلاً.

---

١. ب: توصف.

٢. كذا. و لعلّ الصحيح: لا مشاحة.

و لا فرق بين من أثبت الكلام معنىً في النفس، و بين من أثبت الصوت معنىً في النفس، و كذلك سائر المعاني، و إن لم يكن لشيء من ذلك حكم.

فإن قالوا: المتكلّم يجد في نفسه أمراً يدبّره قبل النطق بالصوت، يكون الصوت مطابقاً له.

قيل: المعقول ممّا يجده من نفسه قبل النطق إمّا العزم على الكلام، أو العلم بكيفيّة إيقاعه، أو الفكر فيه. فإن لم يريدوا شيئاً من ذلك فما ادّعوه غير معقول.

و قد قيل: إنّه لا يمتنع أن يفعل في باطن صدره صوتاً يقطعه بالنفس، و يكون كلاماً خفيّاً، و إن لم نسمعه نحن، و يجوز أن تسمعه الملائكة و الجنّ، و هو الذي يسمّى حديث النفس، و لذلك يمتنع على من حبس نفسه حديث النفس.

و قول القائل: في نفسي حديث و كلام، باطل؛ لأنّه توصّل إلى إثبات معان بعبارات، و ذلك باطل. و ذلك يجري مجرى قولهم: في نفسي السفر و الركوب و بناء دار و ما أشبه ذلك، و إن لم يكن شيء منه معنىً في النفس.

على أنّ من أطلق ذلك لا يخلو أن يكون علم ذلك أو لم يعلمه. فإن لم يعلمه فلا حجّة في قوله، و إن علمه فلا يخلو أن يكون علمَ ضرورةٍ أو استدلالٍ. و الضرورة لا يمكن ادّعاؤها؛ للخلاف فيه. و إن علمه بدليل فليذكر دليله؛ لأنّ الحجّة فيه، لا في قوله.

و مرادهم بقولهم: في نفسي كلام، أي: عزم على كلام، أو علم بكلام ألقيه إليك. و الذي يكشف عن ذلك أنّه لو صرّح بذلك لقام مقامه في الغرض.

و يدلّ على فساد أن يكون الكلام معنىً في النفس أنّه لو كان معنىً في النفس لجاز أن يحصل في الأخرس و الساكت؛ إذ لا تنافي بين ما في نفسه و بين فساد آلته و تسكينها، و قد علمنا تنافي وصفه بأنّه متكلّم أخرس، أو متكلّم ساكت، كما علمنا تنافي كونه قائماً قاعداً.

و لا يوجب الكلام حالاً للمتكلّم؛ لأنّه لو أوجب حالاً لجاز أن يعلمه على تلك الحال من لا يعلم الكلام، لا على جملةٍ و لا على تفصيلٍ، كما يجوز أن يعلم العالم عالماً و القادر قادراً من لا يعلم العلم و القدرة، لا على جملةٍ و لا على تفصيلٍ، و قد علمنا أنّه لا يمكن العلم بأنّه متكلّم إلّا بعد العلم بما سمّيناه كلاماً.

و أيضاً: فالكلام يوجد في الصدى، و هو جماد، و ما يوجب حالاً للحيّ لا يصحّ وجوده في

الجماد.

و أيضـاً: فـالكلام لا يكون كلاماً إلّا جملـةً، و مـا يوجب حالاً يرجع إيجابه إلى الأجزاء، و لو أوجـب أجزاء الكلام كونه متكلّماً لوجب أن يكون الواحد منّا متكلّماً بحرف واحد، و ذلك باطل.

[في حقيقة المتكلّم]

فأمّا[1] المتكلّم فهو من وقع [منه][2] ما سـمّيناه كلاماً بحسـب دواعيه و أحواله، من قصـد و امتناع[3] و آلة و غير ذلك. و إنّما سـمّي المتكلّم بأنّه مَن فَعَلَ الكلام؛ لأنّه لا يكون بالصـفة التي ذكرناها إلّا و هو فاعل الكلام.

و الذي يدلّ على أنّ من وصـفناه يوصـف بأنّه متكلّم، أنّا وجدنا أنّه متى تكامل ما قدّمنا وصـفه فيه وُصِـفَ بأنّه متكلّم، و إذا لم يحصـل لم يوصـف بذلك، فجرى ذلك مجرى وصـفهم له بأنّه ضارب؛ إذا علموا وقوع الضرب منه بحسب دواعيه و أحواله، و كذلك المسكن و المحرِّك.

و لا وجه يشار إليه و لا معنى[4] إلّا و قد يحصل العلم بكونه متكلّماً من دون العلم بذلك.

و أيضـاً: فإنّهم يصـفون المصروع بأن الجنّيّ يتكلّم على لسانه إذا اعتقدوا أنّ الكلام يقع بحسب قصـد الجنّيّ، و لهذا يضيفون إليه إذا أخبر بغيب، أو دلّ على سرقةٍ. و متى سبّح الله أو قرأ القرآن لم يضيفوه إلى الجنّيّ.

و ليس هـذا اسـتدلالاً بخطـأ القوم؛ لأنّا لا نسـتدلّ بموضـع الخطأ؛ لأنّ خطأهم إنّما كان في سـلوك الجنّيّ في مخارقه، دون إضافة الكلام إلى من يقع بحسب دواعيه و أحواله. و يجري ذلك مجرى تسـميتهم الأصـنام بأنّها آلهة في أنّهم لم يخطئوا في تسـميتها آلهةً لمّا اعتقدوا أنّها يحقّ لها العبادة، و إنّما أخطأوا في اعتقادهم أنّها يحقّ لها العبادة.

فإن قيل: هذا من أقوال النساء و العامّة، و ليس بقولٍ صادرٍ ممّن يحتجّ بقوله.

---

١. ب: و أما.

٢. أثبتناه كما في: م (ج١، ص ٢١٢).

٣. كذا.

٤. ج: و المعنى.

قيل: هذا باطل؛ لأنّا نعلم أنّ كلّ من اعتقد أنّ السليم الصحيح متكلّم بما ظهر[١] على لسانه و يطابق أغراضه، يضيف الكلام إلى الجنّيّ متى اعتقد أنّه يقع بحسب أحوال الجنّيّ، و لو كان هذا من خطأ العامّة لذكر فيما يغلط فيه العامّة، كما ذكر نظائره.

فإن قيل: إنّما أضافوا ذلك إلى الجنّيّ لما اعتقدوا أنّه سلكه في جميع بدنه و آلته، فلا يمتنع أن يكونوا أضافوه إليه؛ لأنّهم اعتقدوا أنّ الكلام حلّ آلةَ الجنّيّ، فأضافوه إليه لأجل الحلول.

قيل: الكلام المسموع من المصروع يسمع من آلته على الحدّ الذي يسمع منه في حال الصحّة، حتّى إن كان في آلته لثغةٌ[٢] أو تمتمةٌ[٣] أو حُبسةٌ[٤] أو غير ذلك يسمع في حال الصرع مثل ذلك. فدلّ ذلك على أنّ الكلام حلّ آلة المصروع دون آلة الجنّيّ، فكيف يجب مطابقة ذلك لو لا ما قلناه؟

و ممّا يدلّ أيضاً على أنّ المتكلّم مَن فَعَلَ الكلام، هو أنّه لا يخلو أن يكون متكلّماً من حيث فَعَلَ الكلام، أو من حيث حلّه الكلام، أو حلّ بعضه، أو من حيث أوجب له حالاً.

و لا يجوز أن يكون كذلك لأنّه أوجب له حالاً؛ لأنّا قد بيّنّا أنّه ليس للمتكلّم بكونه متكلّماً حالٌ.

و لا يجوز أن يكون متكلّماً من حيث حلّه الكلام؛ لأنّه كان يجب أن يوصف محلّ الكلام بأنّه متكلّم، فيوصف اللسان بأنّه متكلّم، و يوصف الصدى بأنّه متكلّم. فإن أجازوا ذلك أُلزموا أن يضاف إليه أحكام الكلام، من الأمر و النهي و الخبر و الصدق و الكذب و المدح و الذمّ، و ذلك فاسد.

و كذلك لو قالوا إنّه لو حلّ بعضه؛[٥] لأنّ الكلام يحلّ بعض اللسان و بعض الصدى، فكان يوصف الصدى و اللسان بجميع[٦] ما قلناه، و ذلك فاسد، فلم يبق إلّا أنّه إنّما كان متكلّماً من حيث فَعَلَه[٧].

---

١. ب: يظهر.

٢. اللُّثغةُ: أن تَعْدِلَ الحرْفَ إلى حرفٍ غيره (لسان العرب، ج ٨، ص ٤٤٤).

٣. تَمتَم الرجُلُ تَمْتَمَةً: إذَا تَرَدَّدَ في التاء، فهو: تَمْتَامٌ بالفتح. و قال أبو زيد: هو الذي يَعْجَلُ في الكلام و لا يفهمك (المصباح المنير، ج ٢، ص ٧٧).

٤. الحُبْسَةُ: ثِقَلٌ يَمْنَعُ من البيَانِ، فإن كانَ الثِّقَلُ من العُجْمَةِ فهي حُكلَةٌ (تاج العروس، ج ٨، ص ٢٣٥).

٥. كذا.

٦. ج: جميع.

٧. ج: يعلمه.

فإن قيل: إنّما كان متكلّماً؛ لأنّه قام به الكلام.

قيل: ما معنى القيام؟ أ تريدون به الانتصاب؟ فذلك لا يجوز عليه. أو تريدون الحلول؟ و قد أفسدناه. و ما عداه غير معقول.

و إن قالوا: إنّه متكلّم؛ لأنّ له كلاماً، قلنا: ما معنى أنّ له كلاماً؟ أ تريدون أنّه حلّه؟ فقد أفسدناه. أو تريدون أنّه يملكه؟ و ذلك لا معنىً له. أو تريدون أنّه يختصّه؟ فليس يراد ذلك. و إن أردتم غير ذلك أعقلوناه[١]. فاذا بطل ذلك ثبت ما أردناه.

[في طريق إثبات أنّه تعالى متكلّم]

فإذا ثبت معنى الكلام و المتكلّم فالطريق الذي به يعلم أنّه متكلّمٌ السمع؛ لأنّ العقل خال منه، و غير دالّ على كونه متكلّماً. و قد أجمع المسلمون على أنّه تعالى متكلّم، و علمنا من دينه عليه السلام أنّه تعالى متكلّم. و العقل يعلم به أنّه قادر على الكلام؛ من حيث علمنا أنّه قادر على الأجناس كلّها، و من حيث علمنا أنّه قادر على الاعتماد، و هو المولِّد للكلام.

فإن قيل: إذا كنتم تعلمون بقول النبيّ عليه السلام أنّه متكلّم فبأيّ شيء يعلم النبي أنّه كلامه؟ أ بسمعٍ آخر؟ فذلك يؤدّي إلى ما لا نهاية له. أو بعلم ضروريّ؟ فالتكليف يمنع منه. أو بالعقل؟ فذلك خلاف ما قلتموه.

قلنا: يمكن أن يعلم ذلك من وجوه، أحدها: أن يخلق كلاماً يتضمّن أنّه كلام الله تعالى، و يقترن بتصديقه عَلَمٌ معجز، فحينئذ يعلم أنّه من فعل الله تعالى.

و الثاني: أن يخلق الله تعالى فيه العلم[٢] الضروريّ بأنّه ليس بكلام لأحد من المُحدَثين، فيعلم من حيث القسمة[٣] أنّه كلام الله تعالى؛ لأنّه قد ثبت له أنّه لا بدّ له من مُحدِث، فإذا بطل أنّه من كلامِ محدثٍ ثبت أنّه من كلام الله. و يخالف هذا إذا خلق الله له[٤] العلم بأنّه كلام الله؛ لأنّ ذلك لا يمكن إلّا بعد العلم به تعالى.

---

١. ج: اعقلونها. ب: فاعقلوناه.

٢. ج: الفلك. نسخة بدل ب: الكلام.

٣. ب: + فيه.

٤. نسخة بدل ب: آلة.

فإن قيل: إذا كان عارفاً بالله تعالى فلِمَ لا يجوز أن يخلق فيه العلم بأنّه مِن فعل مَن عرفه؟

قلنا: لا يجوز ذلك؛ لأنّ العلم بأنّه كلام الله فرعٌ على العلم به تعالى، فلا يجوز أن يكون الفرع ضرورياً و الأصل استدلالياً. و يمكن أن يخلق الله في قلب بعض الملائكة العلم الضروريّ به و بكلامه و لا يكلّفه، و يُسمِع ذلك الملكُ النبيَّ عليه السلام ذلك الكلام، و يضطرّ النبيّ إلى قصده، فيعلم أنّه كلام الله.

فأمّا إذا سمع[1] الكلام من شجرة أو صخرة أو حصاة، فلا يمكن أن يعلم به أنّه كلامه؛ لأنّه يجوز أن يكون كلاماً لبعض الجنّ، و إنّما يعلم بذلك أنّه ليس بكلام البشر.

[في كيفية كلامه تعالى]

فإذا ثبت كونه متكلّماً فلا يخلو أن يكون متكلّماً لنفسه، أو لعلّة، أو لا لنفسه و لا لعلّة، أو بكلام قديم أو محدث.

[في بطلان كونه تعالى متكلّماً لنفسه]

و لا يجوز أن يكون متكلّماً لنفسه؛ لأنّ إضافة الصفة إلى النفس فرع على إثباتها، و قد بيّنّا أنّه لا حال لكونه متكلّماً، فلا يجوز إضافتها إلى النفس، كما لا تجوز إضافة كونه منعماً و محسناً إلى النفس.

و أيضاً: فلو كان متكلّماً لنفسه لوجب أن يكون متكلّماً بسائر ضروب الكلام، و في ذلك كونه صادقاً و[2] كاذباً عن كلّ مخبر عنه، و على كلّ وجه، و هذا محال.[3] مع أنّه يلزم عليه أن لا يثق بشيء من كتبه، و لا بوعده و لا وعيده.

فإن قالوا: يؤمّننا من ذلك كونه صادقاً لنفسه في أخبارٍ علمنا صدقه فيها، نحو قوله: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن نُّطْفَةٍ﴾ (الإنسان: ٢)، ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ (ق: ٣٨). و كونه صادقاً لنفسه يمنع مِن كونه كاذباً، كما أنّ كونه عالماً لنفسه يمنع من كونه جاهلاً.

---

١. ب: + الملك.

٢. ج: أو.

٣. خ (ص ٤١٥): و هذا يقتضي كونه متكلّماً بالصدق و الكذب، و مخبراً عن كلّ ما يصحّ الإخبار عنه على سائر الوجوه، و في هذا من الاستحالة ما لا خفاء به.

قيل: و من يسلّم لكم على مذهبكم[١] أنّه صادق؛ لأنّ الخبر إنّما يكون خبراً بقصد فاعله، فمن أين أنّه قصد في إخباره بخلق السماوات و الأرض و الإنسان إلى ما يوجب أن يكون هذا الخبر صدقاً؟ و متى تعرّى من القصد لم يكن صدقاً و لا كذباً، و لو قصد إلى غير هذه السماء المخلوقة و الأرض و الإنسان المخلوقَين لكان كذباً.

فان قالوا: يعلم[٢] أنّه صادق بالإجماع، فلا خلاف بين الأُمّة في كونه صادقاً.

قيل: هذا لا يصحّ على مذهبكم؛ لأنّ العلم بالإجماع فرع على أنّه لا يفعل القبيح و لا الكذب، و ذلك لا يصحّ على مذهبكم على ما سنبيّنه فيما بعد.

على أنّه لا يخلو كونه صادقاً لنفسه من أحد أمرين: إمّا أن يكون صادقاً في جميع ما يمكن الإخبار عنه،[٣] أو في بعضه.

و الأوّل معلوم ضرورةً فساده؛ لأنّه يؤدّي إلى وجود ما لا يتناهى من الأخبار. و لأنّه إذا وجب أن يكون صادقاً في كلّ شيء لإضافة هذه الصفة إلى النفس؛ فهو عندهم متكلّم لنفسه، فيجب أن يكون متكلّماً بالكذب؛ لدخول الكذب في جملة الكلام الذي أسندوه إلى النفس، و لأنّه آمر لنفسه عندهم، و لم يمنع ذلك من كونه ناهياً، فلم يمنع من كونه كاذباً صادقاً لنفسه.[٤]

و إن كان القسم الآخر فقد توجّه الكلام؛ لأنّه إذا ثبت مخبرات كثيرة لم يثبت فيها صادقاً، جاز أن يكون كاذباً فيها.

و أيضاً: فلو كان متكلّماً لنفسه لوجب أن يكون مكلّماً لكلّ أحد؛ لوجوب سياغ[٥] صفة النفس، و كونه مكلّماً أخصّ من كونه متكلّماً؛ لأنّه لا مكلّم إلّا و هو متكلّم، و قد يكون متكلّماً و إن لم

---

١. هامش أ: + على.

٢. ب: نعلم.

٣. خ (ص ٤١٦): أ تقولون إنّ كونه صادقاً لنفسه، يقتضي أن يكون مخبراً عن كلّ شيء على وجه الصدق، حتى لا يبقى ما يصحّ أن يخبر عنه إلّا و قد أخبر عنه بالصدق.

٤. خ (ص ٤١٦): على أنّ هذا الوجه يقتضي من حيث كان عندهم متكلّماً لنفسه، أن يكون متكلّماً بالصدق و الكذب؛ لأنّه إذا وجب من حيث كان صادقاً لنفسه، أن يكون مخبراً عن كلّ شيء على وجه الصدق، [و لزم ذلك دخول] تلك الأخبار في باب الصدق، [و] لزم أن يكون متكلّماً بالكذب و الصدق؛ لأنّه متكلّم لنفسه، و الكذب داخل تحت الكلام كدخول الصدق.

٥. كذا.

يكن مكلّماً، كما يكون متكلّماً و إن لم يكن مخاطباً، و المكلّم هو المخاطب بعينه. و الصفة العامّة إذا كانت نفسيّةً وجب أن يكون ما دخل تحتها أن يكون كذلك للنفس. ألا ترى أنّه لو ثبت معتقداً لنفسه لوجب أن يكون عالماً لنفسه أو جاهلاً لنفسه. و لو كان الجسم كائناً لنفسه لوجب أن يكون متحرّكاً أو ساكناً لنفسه؛ لاشتمال الصفة العامّة على الخاصّة. و ما به يدخل في كونه مكلّماً[1] يدخل في كونه متكلّماً. و إن جاز أن يكون متكلّماً و إن لم يكن مكلّماً.

و لا يلزم على ذلك أنّه من حيث ثبت أنّه عالم لنفسه أن يكون معلّماً لنفسه؛ لأنّ قولنا: معلّم، إنّما يفيد فعل العلم في الغير، أو تكرير تحفيظه و تلقينه، و هما منفصلان من كونه عالماً، و لا يدخلان تحته في عموم و لا خصوص.

[في بطلان كونه تعالى متكلّماً لا لنفسه و لا لعلّة]

فأمّا ما يفسد أن يكون متكلّماً- لا لنفسه و لا لعلّة- فجميع ما ذكرناه في كونه متكلّماً لنفسه. و أيضاً: فلا يخلو هذه الصفة أن تكون متجدّدةً أو غير متجدّدةٍ. فإن كانت غير متجدّدةٍ وجب أن يكون للنفس، و قد أفسدنا ذلك. و إن كانت متجدّدةً لم يخل من أن تكون متجدّدةً عند بعض الشروط، ككونه مدركاً، أو متجدّدةً مع جواز أن لا يتجدّد. و يفسد الأوّل أنّه لا وجه يعقل و لا شرط يقتضي ذلك فيه، كما قلناه في كونه مدركاً. و إن كان مع جواز أن لا يتجدّد فلم يتجدّد إلّا لوجود معنىً، و هو ما أردناه من كلام المُحدَث.

[في بطلان كونه تعالى متكلّماً بكلام قديم]

فأمّا ما يدلّ على أنّه لا يجوز أن يكون متكلّماً بكلام قديم فهو أنّه إذا ثبت أنّ الكلام من جنس الأصوات- على ما بيّنّاه- لم يشكّ عاقل في حدوثه؛ لأنّ أمارة الحدوث في الأصوات المسموعة أقوى و أظهر منها في الأجسام و باقي الأعراض.

و أيضاً: فإنّه ينقسم و يتجزّئ و يتجدّد و يضاف إلى العربيّة، و هي متجدّدة، و قد وصفه الله تعالى بأنّه مُنزَّل و[2] مفعول و محكم و مُحدَث، و ما هذه صفته لا يمكن محصّلاً الخلافُ فيه، و

۱. أ، ج: متكلماً.

۲. ب: -و.

إنّما يخالف فيه قومٌ عامّةٌ مقلّدةٌ يأبون النظر و يمتنعون من التأمّل.

و أيضاً: فإنّ كلام الله تعالى مُدرَكٌ، فلو كان قديماً لاستمرّ إدراكنا له؛ لأنّ المقتضي لذلك لا يختصّ وقتاً دون وقت.

و أيضاً: فهو من جنس كلامنا؛ بدلالة أنّهما يلتقيان[١] على الحاسّة، و ذلك يوجب إمّا قدم كلامنا أو حدوث كلامه؛ لأنّ الجنس الواحد لا يجوز أن يكون بعضه قديماً و بعضه محدثاً.

و أيضاً: فكان يجب أن نكون مثلاً له تعالى، و مستحقّاً لكلّ ما يستحقّه،[٢] على ما مضى في باب الصفات.

و قولهم: إنّه لو لم يكن متكلّماً فيما لم يزل لكان أخرس أو ساكتاً لأنّ الحيّ إذا لم يكن أخرس و لا ساكتاً لا بدّ أن يكون متكلّماً، فأوّل ما فيه: أنّه ينتقض بالصائح و الصارخ و من ابتدئت القدرة.

و أيضاً: فلا بدّ أن يعتبروا صحّة ما ذكروه متكلّماً؛ لأنّه إن لم يكن ذلك صحيحاً لم يجب بانتفاء ما نفوه كونه متكلّماً إذا لم يكن بُدٌّ من اشتراط الصحّة، فمن أين لهم أنّه يصحّ فيما لم يزل كونه متكلّماً؟ بل عندنا كونه يستحيل كذلك فيما لم يزل، كاستحالة كونه فاعلاً، و عليهم أن يدلّوا على صحّة كونه متكلّماً فيما لم يزل، و دون ذلك خرط القتاد.

ثمّ الفرق بيننا و بينه تعالى في أنّه إنّما وجب في أحدنا أنّه متى انتفت عنه الآفة و الخرس و السكوت وجب أن يكون متكلّماً؛ لأنّه متكلّم بآلة، فإن كانت صحيحة فلا يخلو أن يستعملها في أسباب الكلام، أو يسكّنها، و تسكينها هو السكوت[٣]، و إن [كانت] مئوفةً فهو كالخرس. و لمّا لم يكن تعالى متكلّماً بآلة لم يجب ذلك فيه تعالى.

على أنّه لا يخلو أن يكون الخرس و السكوت المنتفيان عنه تعالى فيما لم يزل مِن أن يكونا هما المعقولان بيننا، أو بخلاف ما نعقله. فإن كانا هما المعقولين فكيف يدلّ انتفاء ذلك على ثبوت كلام مخالف لجنس الصوت، و أيّ نسبة بينهما؟ و من شأن انتفاء هذه المعاني في الشاهد أن يدلّ

---

١. كذا.

٢. أ، ب: + يكون.

٣. ج: السكون.

على إثبات كلام من جنس الصوت.

و إن كان الخرس و السكوت المنتفيان عنه مخالفين للمعقول في الشاهد فمن أين لهم انتفاؤهما؟ و لعلّهما ثابتان له تعالى فيما لم يزل، أو أحدهما.

و ليس لهم أن يمتنعوا من ذلك للنقص؛ لأنّ النقص يتبع الخرس و السكوت المعقولَين [١].

فإن قالوا: لو كان عليهما أو على أحدهما لما خرج عنهما أبداً، و قد ثبت أنّه متكلّم.

قيل [٢]: يلزمهم صحّة اجتماع ذلك مع الكلام؛ فإنّه لا طريق لهم إلى دفعه.

و لا طريق لهم إلى إثبات كونه متكلّماً بإيجاد هذه الأصوات؛ لأنّ الكلام عندهم غير الصوت.

و يلزمهم جواز خروج القديم عن الوجود، كما يجوز خروج الصفات النفسيّة عنها، كصفات الأجناس؛ لأنّ الجوهر جوهر لنفسه عندهم، و السواد سواد لنفسه، و مع هذا يجوز خروجه عن الوجود، فيخرج عن الصفة النفسيّة، فهلّا جاز مثل ذلك في القديم تعالى؟

و يلزمهم أن يكون كلامه من جنس الأصوات، و أن يكون مُحدَثاً، و أن يكون حالّاً فيه أو في غيره، و أن يكون مفعولاً بآلة مخصوصة؛ لأنّ انتفاء الخرس و السكوت في الشاهد يقتضي كلاماً بهذه الأوصاف، و لا يقولون هم به، فيجب إذَن ترك التعويل على الشاهد.

فإن قالوا: لو لم يكن كلامهم مُحدَثاً لوجب أن يكون موجوداً في محلّ، و لوجب أن يشتقّ لذلك المحلّ منه وصف؛ لأنّهم يشتقّون لكلّ محلّ وصفاً ممّا يحلّه.

قيل: هذه دعوى لا برهان عليها، و لو زعمتم أنّه لا بدّ أن يشتقّوا للمحلّ منه وصفاً لأنّهم ملجئون إلى ذلك، فإن قلتم ذلك فذلك باطل؛ لأنّ المواضعة تابعة للاختيار دون الإلجاء. و إن أردتم وجوباً لا على وجه الإلجاء لم ينفعكم؛ لأنّهم قد لا يفعلون ما يوجب عليهم؛ لأنّهم غير معصومين.

ثمّ إنّ هذا ينتقض بالأكوان المتضادّة؛ فإنّهم لم يشتقّوا لمتضادّها اسماً للمحلّ.

فإن قالوا: لم يعرفوا تضادّ الأكوان؛ لأنّ ذلك لا يعرفه إلّا أهل اللغة.

قيل: كان يجب أن يضع له المتكلّمون وصفاً، و كان يجب أن يشتقّ أهل اللغة لاختلاف

---

١. أ: المفعولَين.

٢. أ: لأنّا.

الروائح و الطعوم لكلّ شيء وصفاً يخصّه؛ لأنّ هذه الأشياء مدركةٌ قد عملوها[1]، و لم نجدهم فعلوا ذلك. و لم يشتقّوا أيضاً لمحلّ القدرة و العلم وصفاً.

فإن قالوا: اشتقّوا لما ذلك المحلّ بعضه، فقالوا: عالم قادر.

قلنا: هذه الأوصاف عندنا غير مشتقّة من العلم و القدرة؛ بدلالة أنّه يطلقها من لا يعلم العلم و القدرة، لا على جملة و لا على تفصيل، و إنّما المشتقّ مثل قولنا: ضارب، فإنّه لا يطلقه إلّا من عرف الضرب، إمّا على جملة أو تفصيل.

ثمّ إذا جاز أن يختلف اشتقاقهم فتارةً يشتقّون للجمل، و تارةً للجملة، فهلّا جاز أن يتركوا الاشتقاق أصلاً، و يقتصروا على اشتقاق الوصف لفاعله؟ و قد فعلوا ذلك، فقالوا متكلّماً.

على أنّهم قد سمّوا اللسان مقولاً من حيث حلّه الكلامُ، لا من حيث كان آلةً في الكلام؛ لأنّهم لو اشتقّوه من حيث هو آلة لاشتقّوا لكلّ آلة في كلّ شيء اسماً منه، كالكتابة و النساجة.

على أنّا قد بيّنّا أنّ المتكلّم هو اسم لفاعل الكلام، و لا يجوز أن يكون هو بعينه اسماً لمحلّ الكلام؛ لأنّا لم نجدهم اشتقّوا اسماً واحداً لفاعل الشيء و لمحلّ ذلك الشيء؛ لأنّهم قالوا في فاعل الحركة و السواد: محرّك و مسوّد، و للمحلّ: متحرّك و أسود، فخالفوا بين الاشتقاقين فهلّا فعلوا مثل ذلك[2] في الكلام؟

فإن قالوا: فاعل الكلام هو محلّ الكلام.

قيل: هذا باطل؛ لأنّ الفاعل الجملة، و المحلّ اللسان، و لأنّ الصدى قد يكون المحلّ، و لا يوصف بأنّه متكلّم.

على أنّ الله تعالى لو فعل كلاماً في محلّ لكان هو فاعل الكلام، و المحلّ يكون متكلّماً عندهم، و عندنا يكون هو متكلّماً، فلا يصحّ على كلّ حال أن يكون المحلّ هو الفاعل للكلام بحالٍ.

[عدم جواز وصف كلامه تعالى بأنّه مخلوق]

فأمّا وصف كلامه تعالى بأنّه مخلوق فإنّه لا يجوز عندنا؛ لأنّ العرف و العادة في الكلام يقتضي

---

١. كذا. و لعلّ الصحيح: علموها.

٢. ب: - ذلك.

أن لا يوصــف بـالخلق إلّا إذا كـان كذباً أو مضـــافاً إلى غير قائله؛ ألا ترى أنّهم يقولون: هذا كلام مخلوق و [1] مخترق و مختلق مثل مخترع و مفتعل، و يقولون: هذه قصـيدة مخلوقة إذا أضـيفت إلى غير قـائلهـا، و قـال الله تعـالى: ﴿إِنْ هَـٰذَا إِلَّا اخْتِلَاقٌ﴾ (ص: ٧)، و: ﴿إِنْ هَـٰذَا إِلَّا خُلُقُ الْأَوَّلِينَ﴾ (الشـعراء: ١٣٧)، و قال: ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾ (العنكبوت: ١٧)، و رُوي عن أميرالمؤمنين عليه السـلام يوم صـفّين أنّـه قال: «والله ما حكّمتُ مخلوقاً، لكنّي حكّمتُ كتاب الله» [2]، و سـئل الصـادق عليه السلام عن القرآن، فقال: «لا خالق و لا مخلوق» [3].

و لو لا هـذا العرف الـذي ذكرنـاه لوصـفناه بذلك؛ لأنّ الخلق في اللغة يفيد التقدير، فيقولون: هذا مخلوق، إذا وقع مقدّراً من فاعله، و لهذا لا يصفون فعل الساهي و النائم بأنّه مخلوق.

و ليس المخلوق بمشـتقّ من الإرادة التي هي الخلق؛ لأنـه قـد يصـفـه بذلك من لا يخطر بباله الإرادة و الفكر و لا الرويّة، كما يصفون من فعل المحكم بأنّه عالم، و إن لم يخطر ببالهم العلم.

فـأمّا من قال: الخلق هو الرويّة، فقوله أبعد من ذلك؛ لما قلناه، و لأنّه كان يجب أن لا توصـف السـماوات و الأرض بأنّها مخلوقة؛ لأنّ الفكر و الرويّة لا يجوزان عليه، و ذلك خلاف الإجماع و القرآن.

و من قال عكس ذلك، و أنّ أفعالنا لا توصـف بأنّها مخلوقة؛ من حيث إنّ الخلق يفيد الاختراع، فقوله باطل مخالف للّغة [4]؛ لأنّهم يصفون كلّ مقدِّر بأنّه خالق، و كلّ مقدَّر بأنه مخلوق.

قال الشاعر:

و لأنـت تَفري مـا خلقـتَ　　　و بعضُ القوم يخلق ثمّ لا يفري

و قال آخر:

و لا يئط بـأيـدي الخالقين　　　و لا أيدي الخوالق إلّا جيّد الأُدَم

و قال الله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ (المؤمنون: ١٤)، فأثبت خالقاً سواه.

---

١. ب، ج: – و.

٢. انظر: التوحيد للصدوق، ص ٢٢٥.

٣. انظر: تفسير العياشي، ج ١، ص ٦.

٤. نسخة بدل أ: لأنّه خلاف اللغة.

فإن قيل: بأيّ شيء تصفون كلامه؟

قلنا: نصــفه بأنّه مُنزَل؛ لأنّه قال: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيلَةٍ مُبَارَكَةٍ﴾ (الدخان: ٣)، و بأنّه منزول؛ لأنّه قال: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ﴾ (الشــعراء: ١٩٣)، و بـأنّـه مجعول؛ لأنّـه قـال: ﴿إِنَّـا جَعَلْنَـاهُ قُرْآنَـا عَرَبِيـا﴾ (الزخرف: ٣)، و نصــفه بأنّه مُحدَث؛ لأنّه قال: ﴿مَا يأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ إِلَّا اسْــتَمَعُوهُ﴾ (الأنبيـاء: ٢)، و المراد بـه القرآن؛ بدلالة قوله: ﴿إِلَّا اسْــتَمَعُوهُ وَهُمْ يلْعَبُونَ﴾ (الأنبياء: ٢)، و ذلك لا يليق إلّا بالقرآن، و نصــفه بأنّه عربيّ؛ لقوله: ﴿بِلِسَــانٍ عَرَبِي مُبِينٍ﴾ (الشــعراء: ١٩٥). فأمّا ما يوهم من الألفاظ، فلا نطلقه.

فإن قيل: نريد بقولنا: مخلوق، أنّه مُحدَث. قلنا: كان [١] جائزاً إذا زال الإبهام.

١. ب: + ذلك.

الكلام في المخلوق

هذا الفصل يحتاج إلى بيان أشياء، أحدها: أنّ الواحد منّا فاعل مُحدِثٌ؛ ليبطل بذلك مذهب جهم[1].

و ثانيها: أنّ ما يُحدِثه لا يجوز أن يُحدِثه غيره، لا من وجهٍ واحد و لا من وجهين؛ ليبطل به مذهب النجّار.

و ثالثها: أنّ قدرته إنّما تعلّقت به على وجه الحدوث لا غير؛ ليبطل مذهب الأشعريّ[2].

و رابعها: أنّ حكم المتولّد في هذا الباب حكم المباشر.

و خامسها: إفساد ما تعلّق به الخصم، من القول بالكسب.

و سادسها: ما يلزم القائلين بخلاف الحقّ في هذه المسألة.

[في أنّا فاعلون محدِثون]

أمّا الدليل على أنّ الواحد منّا مُحدِث، ما تقدّم ذكره في باب إثبات صانع العالم، من وجوب وقوع هذه الأفعال التي هي مثل القيام و القعود و الحركة و السكون و غير ذلك بحسب دواعينا و أحوالنا، و وجوب انتفائها بحسب صوارفنا و كراهتنا. فلو لا أنّا فاعلون لها و مُحدِثون، لما وجب ذلك، كما لا يجب حدوث ألواننا و طولنا و قصرنا بحسب دواعينا و أحوالنا، لما لم يكن من فعلنا. و كذلك فعل غيرنا لا يوجب حدوثه بحسب دواعينا، و لا انتفائه بحسب صوارفنا.

---

١. أي: جهم بن صفوان. و هو من الجبرية الخالصة، ظهرت بدعته بترمذ، و قتل في آخر عهد بني أمية سنة ١٢٨ق. و هو تلميذ الجعد بن درهم، أول من ابتدع القول بخلق القرآن و تعطيل الله عن صفاته. توفي سنة ١١٨ق. راجع عنه: مقالات الإسلاميين، ص ٢٧٩- ٢٨٠؛ اعتقادات فرق المسلمين و المشركين، ص ٦٩؛ الملل و النحل، ج ١، ص ٩٧- ٩٩، الفرق بين الفرق، ص ١٩٩- ٢٠٠.

٢. هو: أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم. من نسل أبو موسى الأشعري. مؤسس مذهب الأشاعرة. ولد في البصرة سنة ٢٦٠ ق و توفي في بغداد سنة ٣٢٤ق. راجع عنه: الأعلام، ج ٤، ص ٢٦٣؛ مقالات الإسلاميين، ص ٢٩٠- ٢٩٧؛ الملل و النحل، ج ١، ص ١٠٦- ١١٧.

و أجبنا عن كلّ ما يسأل في هذا الباب، و نبّهنا بذلك على ما لعلّه لم يذكر، و أجبنا عن قول من يقول: إنّ ذلك من فعل الله و مستند إلى العادة، كما يفعل أشياء كثيرة بالعادة، مثل الشبع و الريّ عند الأكل و الشرب و غير ذلك، بجوابين:

أحدهما: أنّ الوجوب الذي اعتبرناه يسقط ذلك؛ لأنّ ما ذكروه ممّا هو مستند إلى العادة لا يوجب حصوله؛ لأنّه متعلّق باختيار[1] الله تعالى بجواز أن يخرق فيه العادة، و ما ذكرناه لا يجوز[2] خلافه. و بيّنّا أيضاً أنّ العادة في جميع ما ذكروه مختلفةٌ، و ما قلناه لا تختلف فيه العادة بحالٍ.

و الثاني: أنّ تعلّق الفعل بالفاعل لا بدّ أن يكون معقولاً قبل إسناده إلى الواحد منّا أو إلى غيرنا، و لا وجه يعقل في ذلك إلّا وجوب وقوعه بحسب دواعيه و أحواله، و هذا حاصل معنا، فيجب أن يكون فعلاً لنا؛ لأنّ تعلّقه بنا معلوم و تعلّقه بغيرنا مظنون، و المظنون لا يقابل المعلوم.

على أنّ هذا يلزم عليه أنّ الأشياء كلّها بالعادة، و أنّه لا فرق بين ما هو واجب في نفسه و بين ما هو بالعادة، حتّى يقول القائل: انتفاء السواد بالبياض و الحركة بالسكون بالعادة، و حاجة العلم إلى الحياة بالعادة، دون أن يكون ذلك واجباً، فلا يكون لنا طريق يفصل[3] بين الواجب و المعتاد، و ذلك باطل بالاتّفاق.

فإن قيل: جميع ما أسندناه إلى الوجوب معلوم ضرورةً أنّه كذلك، لا يشكّ في خلافه، و ليس كذلك تعلّق الفعل بالواحد منّا؛ لأنّا لا نعلم ضرورةً ذلك، بل نحن في البحث عن ذلك، فلا نلزم ما قلتموه.

قيل: ما ذكرتموه غير صحيح؛ لأنّه لا يعلم ضرورةً انتفاء السواد بالبياض، بل في الناس من جوّز اجتماعهما، و يحتاج ذلك إلى ضرب من الاستدلال، و كذلك لا يعلم حاجة العلم إلى الحياة ضرورةً؛ لأنّ في المتكلّمين من قال ليس للحيّ بكونه حيّاً صفة، فكيف يدّعى علم الضرورة في حاجة كونه قادراً إلى كونه حيّاً؟ و لئن جاز أن تُدّعى[4] الضرورة في ذلك لجاز أن تدّعى فيما

---

١. ب: بإخبار.

٢. ب: لا يوجب.

٣. ب: نفصل.

٤. نسخة بدل ب: + علم.

خالفوا فيه مثله.

على أنّا نعلم ضرورةً وجوب حصول أفعالنا عند دواعينا و أحوالنا مع ارتفاع الموانع و الأعذار، فقد ساويناهم في هذا الباب.

فإن قيل: كيف تدّعون الضرورة في ذلك، و نحن نعلم أنّ كثيراً منّا إذا كتب كتابةً، ثمّ أراد أن يكتب مثلها فإنّه يتعذّر عليه إيجاد مثلها، و يختلّ عليه ذلك، فلو كان ما قلتموه صحيحاً لوجب أن لا يتعذّر عليه.

قلنا: إيجاد الكتابة مثل الكتابة الأولى إنّما يتعذّر لنقصان علمه بترتيب الكتابة؛ لأنّ الكتابة ليست جنس الفعل، بل هي فعل محكم يحتاج إلى العلم، و إنّما يختلّ عليه لاختلال علومه، و لأجل هذا من تناهى في علم الكتابة و بلغ الغاية فيه لا يتعذّر عليه إيجاد أمثاله، حتّى أنّه لا يفرق بين ما فعله أوّلاً و ما فعله ثانياً و ثالثاً.

و ليس لأحد أن يقول: كيف تكون هذه أفعالاً له، و هو لا يعلم تفصيل أجزائها و لا مقادير ما يفعله؟ فلو كان فعلاً له لوجب أن يعلم ذلك؛ لأنّه إنّما يدعونا علمُنا بذلك إلى فعله، ثمّ نفعله، فلو كان فِعلَنا لَعَلِمنا أجزاء فعلنا.

قلنا: ليس من شرط ما يفعله أن يكون عالماً به؛ لأنّه قد يفعل ما لا يعلمه و لا يعتقده في حال السهو و النوم ما يفعله في حال اليقظة و ذُكره، فالداعي إنّما يدعوه إلى جملة الفعل دون تفاصيل أجزائه؛ لأنّ من دعاه الداعي إلى القيام فقد علم القيام و القعود، فيدعوه الداعي إلى ما يعلمه، فأمّا تفاصيل أجزاء القيام فلا يدعوه الداعي قطّ إليه. فعلى هذا ما وقع منه إلّا ما علمه أو اعتقده، فبطل ما قالوه.

ممّا يدلّ أيضاً على أنّ الواحد منّا فاعل و مُحدِث، ما نعلمه [1] ضرورةً أنّ هاهنا أفعالا يحسن أن يمدح عليها، و أفعالا يحسن ذمّه عليها، فلو لا أنّها أفعاله لما حسن ذلك. ألا ترى أنّه لا يحسن مدحه و [2] ذمّه على طوله و قصره و سواده و بياضه، و إن حَسُنَ ذلك في قيامه أو قعوده أو أكله أو

١. ب، ج: يعلمه.

٢. ب: + لا.

شربه، فلو لا أنّ بينهما فرقاً و إلّا وجب حسن مدحه و ذمّه على الجميع، أو قبح ذلك على الجميع، و قد علمنا الفرق بينهما ضرورةً.

فإن قيل: كيف تستدلّون بذلك على كونه فاعلاً، و العلم بحسن المدح و الذمّ فرع على كونه فاعلاً؛ لأنّه يحتاج أن يعلم أوّلاً أنّه فاعل للقبيح حتّى يحسن ذمّه عليه، أو فاعل للحسن حتّى يحسن مدحه عليه، و أنتم عكستم الأمر في ذلك، فجعلتم الدلالة على كونه فاعلاً حُسنَ مدحه و ذمّه، و ذلك لا يجوز.

قيل: ليس الأمر على ما ذكرتموه، بل يكفي في حسن المدح و الذمّ وجوب وقوع الفعل بحسب دواعيه و أحواله، و انتفائه بحسب صوارفه و كراهاته، و ذلك علم بالفعليّة على طريق الجملة، فإذا علم ذلك و علم حسن المدح و الذمّ استدلّ به على كونه فاعلاً على طريق التفصيل.

فإن قالوا: هذا رجوع إلى الطريقة الأولى؛ لأنّ وجوب وقوع الفعل بحسب دواعيه و أحواله دليل مستقلّ بنفسه على أنّ الواحد منّا فاعل، فلا حاجة به إلى ذكر المدح و الذمّ بحال.

قيل: المقدّمة التي هي وجوب وقوع الفعل بحسب دواعيه و أحواله، و وجوب انتفائه بحسب صوارفه و كراهاته، مشتركة بين الدليلين، فإذا حصلت هذه المقدّمة فأنت مخيّر في الاستدلال على الفعليّة على طريق التفصيل بحسن المدح و الذمّ عليه، بأن تقول: لو لا أنّه فاعل لما حسن مدحه و لا ذمّه، و بين أن تقول: لو لا أنّه فاعل لما وجب وقوعه بحسب دواعيه و أحواله، فتخلص[1] إحدى الطريقتين من الأخرى. و من قال إحدى الطريقتين داخلة في الأخرى، و طَرَحَ طريقة المدح و الذمّ، فقد أخطأ.

[في عدم تعلّق الواجب الواحد بقادرين]

فأمّا الذي يدلّ على فساد تعلّق الواجب الواحد بقادرين هو أنّه لو جاز ذلك لم يمتنع أن يدعو أحدهما الداعيَ إلى فعل، و الآخر يصرفه عنه الصارف. فإن وقع الفعل وجب أن يكون فعلاً للآخر؛ لأنّا قد بيّنّا أنّ معنى الفاعل هو مَن وجد مقدوره، [و] في ذلك وجوب إسناد الفعل إلى من يجب انتفائه عنه، و هو من صرفه الصارف عنه و كرهه. و إن لم يقع الفعل أدّى إلى نفي الفعل

١. ب: فيخلص.

عمّن يجب حصول فعله، و هو من توفّرت دواعيه إليه، و ما أدّى إلى ذلك وجب القضاء بفساده.

و أيضـاً: فإنّه يجتمع في هذا المقدور وجوب حصـوله لمكان الداعي، و وجوب انتفائه لمكان الصارف، و ذلك باطل.

و أيضاً: فكان لا يمتنع أن يعجز أحد القادرين عن الفعل، فيجب أن يستحيل وقوع الفعل منه، و يبقى الآخر قادراً، فيجب صحّة وقوع الفعل منه، و ذلك يوجب صحّة الفعل و استحالته، و ذلك فاسد.

و أيضـاً: فإنّ كون القادر قادراً يؤثّر في الفعل، و كلّ ما أثّر في غيره فإذا حصـل واحد لا يجوز أن يعلّق بمؤثّر آخر، كالتحرّك؛ فإنّه لا يجوز أن يعلّقه بأمر سوى الحركة، و إذا كان الفعل يحصل بأحد القادرين فلا يجوز تعليقه بقادر آخر.

[عدم تعلّق المقدور الواحد بقدرتين]

فأمّا ما يدلّ على أنّ المقدور الواحد لا يتعلّق بقدرتين فهو أنّ القدرتين لا يخلو حالهما أن يختصّا بحيّ واحد أو بحيّين. فإن اختصّا بحيّين أدّى إلى أن يكون مقدوراً واحداً لقادرين، و قد أفسدناه، و إن اختصّا بحيّ واحد جاز أن يؤخذ من جنسهما في حيّ آخر، فيؤدّي إلى ما قلناه من الفساد.

و ليس لهم أن يقولوا: إن كلّ ما كان من جنسهما لا يؤخذ إلّا في الحيّ الواحد.

و ذلك؛ أنّ هذا باطل؛ لأنّه لا يجوز أن يكون جنس يختصّ ببعض المحالّ، و ما هو من جنسه لا يجوز وجوده في محلّ آخر، لأنّ ذلك يوجب أن يؤخذ جنس السواد أو البياض أو الطعم أو الرائحة[1] في بعض المحالّ، و يستحيل وجود جنسه في محلّ آخر، و ذلك فاسد.

و ليس لهم أيضاً أن يقولوا: ما أنكرتم أنّه لا مثل لهما أكثر منهما، بل هما مثلان يختصّان بحيّ واحد، و لا ثالث لهما يماثلهما، فلا يؤدّي إلى ما قلتموه.

و ذلك؛ أنّ كلّ ما تعدى في المثليّة ذاتاً واحدةً وجب أن لا ينحصر أمثاله. يدلّ على ذلك أنّ السواد لمّا كان له مثل لم يقف امثاله على عدد، و كذلك غيره من الاجناس، و القدرة لما كانت

١. ج: و البياض و الطعم و الرائحة.

لا مثل لها كانت كلّ قدرة جنساً مخالفاً للقدرة الأخرى.

فـإن قيـل: جميع مـا ذكرتموه إنّمـا يـدلّ على أنّه لا يجوز أن يكون مقدوراً واحداً لقادرين و لا بقدرتين من وجه واحد، لم لا يجوز أن يكون مقدوراً لهما من وجهين؟

قلنا: لو جاز وجود الفعل من وجهين - سـواء قيل إنّه كذلك بقادر واحد أو قادرين - أدّى ذلك إلى إيجاد الموجود، و ذلك محال.

و إنّمـا قلنـا ذلك؛ لأنّه إذا جاز أن يحدث من وجهين جاز أن يفرّق الوجهين القادرُ عليهما، كما يجوز أن يجمع بينهمـا؛ لأنّـه لا وجـه يحيل ذلك، فإذا فرّقهما و أحدث الفعل من وجه و وجد جاز أن يحدثه من الوجه الآخر، و في ذلك صـحّة إيجاد الموجود، و ذلك فاسـد؛ لأنّ ما هو موجود يسـتحيل إيجاده، كما أنّ ما هو معدوم يسـتحيل إدراكه، و قد علمنا أنّ الواحد منّا يتعذّر عليه إيجاد ما هو موجود، فبطل ما قالوه.

فـإن قيـل: لم لا يجوز أن يوجـد الموجود من غير الوجـه الـذي أوجـده؟ و لا يمكنكم ادّعـاء الضرورة فيه.

قلنـا: لو جـاز أن يوجـد ما أوجده لوجب أن يكون الواحد منّا إذا حمل جسـماً ثقيلاً و وجد له مشـقّة بعينها ثمّ حمله من الوجه الآخر، أن يجد المشـقّة مثل ما وجده أوّلاً؛ لأنّ إيجاده الحمل ثانياً مثل إيجاده الحمل أوّلاً، فإذا انضـاف الثاني إلى الأوّل وجب أن يتضـاعف مشقّته، و قد علمنا أنّه لا يجد أكثر ممّا كان يجده.

و أيضـاً: فكان يجب أن يفرق بين أن يقصـد إلى حمل الجسـم من وجه واحد، و بين أن يحمله من وجهين، في أنّ في إحدى الحالتين كان يجب أن تتضـاعف مشـقّته، و قد علمنا أنّه لا يفرق بين الحالتين.

على أنّـه لا يخلو أن يكون الوجـه الزائـد على الحـدوث له حكم أو لا حكم له. فإن لم يكن له حكم وجب نفيه؛ لأنّ إثبات ما لا حكم له من الوجوه و الصـفات يؤدّي إلى الجهالات. و إن كان له حكم وجب أن يكون معقولاً، و نحن لا نعقل حكماً لذلك الوجه، حتّى لولاه لم يحصـل؛ لأنّ كلّ حكم يشار إليه يحصل بالوجه الواحد، فإثبات ما زاد عليه يؤدّي إلى ما قلناه.

[في جهة تعلّق القدرة بالمقدور]

فأمّا الذي يدلّ على أنّ جهة تعلّق القدرة بالمقدور الحدوث لا غير، هو أن الذي يتجدّد عند دواعينا و أحوالنا للفعل الحدوث دون غيره، فيجب أن يكون هو جهة التعلّق، كما أنّ ما يتجدّد عند وجود الحركة كون الجسم متحرّكاً، فوجب أن يكون جهة الحاجة إلى الحركة كونه متحرّكاً.

و لا يلزم على ذلك تعلّق الحسن و القبح و الخبر و الأمر بالقادر، و هي صفات زائدة على الحدوث؛ لأنّ كلّ شيء ذكر إنّما يستند إلى صفات الفاعل، فخالف[1] كونه قادراً، و كلامنا فيما يؤثّر فيه كونه قادراً لا غير، و كلّ هذه الصفات من الحسن و القبح و غيرهما توابع للحدوث. ألا ترى أنّ الحدوث لا بدّ من حصوله عند القصد و ارتفاع الموانع و تكامل الشروط، و قد ينفكّ من تلك الصفات كلّها، فعلم أنّ الحدوث هو مقتضى كونه قادراً.

و أيضاً: فإنّ ما يصحّ عليه الحدوث يصحّ تعلّق القادر به، و ما لا يصحّ عليه الحدوث من الباقي و المقتضي الذي لا يصحّ عليه الإعادة، لا يصحّ أن يتعلّق به كونه قادراً، فوجب أن يكون جهة التعلّق هو الحدوث.

و بمثل هذه الطريقة حكمنا أن التحيّز هو المصحّح لقيام الأعراض به؛ بدلالة أنّه إذا كان متحيّزاً صحّ ذلك عليه، و إذا خرج من التحيّز - إمّا بالعدم أو لا يكون متحيّزاً، كالأعراض و القديم تعالى - لا يصحّ عليه الحلول، فعلمنا أنّ المصحّح للحلول فيه هو التحيّز لا غير.

فإن قيل: أ ليس ما يصحّ كونه عرضاً يصحّ تعلّق القدرة به و ما لا يصحّ أن يكون عرضاً لا يصحّ ذلك فيه، و لا يجب من ذلك أن تكون جهة التعلّق كونه عرضاً، فما انكرتم من مثل ذلك في الحدوث.

قيل: لا صفة للعرض بكونه عرضاً، و الحدوث صفة معقولة.

و أيضاً: فالقديم تعالى يقدر على ما لا يصحّ كونه عرضاً من الجواهر، فلم يتبع كون القادر قادراً لصحّة كون الفعل عرضاً، و صحّة الحدوث يتبعها التعلّق من كلّ قادر، فوجب أن تكون هي جهة التعلّق.

---

١. ب: و خالف.

و ممّا يدلّ أيضـاً على أنّ كون القادر قادراً يتعلّق بالحدوث لا غير، أنّه لا بدّ له من تعلّق بصـفة، فلا يخلو أن يكون صـفة جنسـه أو حدوثه أو ما يتبع الحدوث، من حسـن و قبح و أمر و خبر و غير ذلـك، أو عـدمـه، أو من حيث كان كسـباً. فإذا فسـد[١] جميع ذلك إلّا كونه محدثاً ثبت أنّه جهة التعلّق.

و لا يجوز أن يكون تعلّقه به في صـفات جنسـه؛ لأنّ صـفة جنسـه يجب أن يكون عليها، و ما يتعلّق بالفاعل يجوز أن يحصل و أن لا يحصل.

و أمّـا مـا يتبع الحـدوث من إحكام الفعل أو حسـنه أو قبحه أو كونه خبراً أو أمراً فإنّه قد يخلو كثير من الأفعال عن ذلك و لا يخلو من تعلّقه بالقادر، فلا يجوز أن يكون تعلّقه لشيء من ذلك.

على أنّ هذه الصـفات كلّها المؤثّر فيها صـفات أخر للفاعل، من كونه عالماً و مريداً و كارهاً، و الحدوث يؤثره كونه قادراً.

و أمّـا حلول الفعـل في المحـلّ فقد يخلو أيضـاً بعض الأفعال منه، مثل الفناء و الجواهر و إرادة القديم و كراهته، و[٢] لا يخلو جميع ذلك من تعلّقه بالقادر؛ لحصول الحدوث له.

فـأمّـا العـدم فـإنّه لا يتعلّق بالقادر على وجهٍ؛ بدلالة أنّ الواحد منّا يقدر على إعدام مقدور غيره- من مقـدورات الله تعـالى و مقـدورات غيره- فلو كـان الإعدام يتعلّق بالقادر لكان حدوث ما يعدمه يجب أن يتعلّق أيضـاً به؛ لأنّ كلّ من قدر على جعل الذات على صـفةٍ قدر على جعلها على جميع صـفتها، على ما مضـى في باب إثبات المعاني، و لو كان كذلك لكان الواحد منّا قادراً على مقدور غيره، و ذلك أفسدناه بما دلّلنا عليه، من فساد مقدور واحد لقادرين.

و أيضـاً: فليس للمعدوم بكونه معدوماً صـفةٌ؛ لأنّ معنى قولنا: معدوم، نفي الوجود عنه، و القادر إنّمـا يؤثر في تحصـيـل صـفـة؛ لأنّ التعليـل بـالفاعل كالتعليل بالعلّة، و العدم نفي، فلا يجوز تعلّقه بالقادر.

و أيضـاً: فقد بيّنّا أنّ كلّ صـفة لا بدّ لها من حكم، و ليس للعدم حكم؛ لأنّ كلّ حكم يشـار إليه

---

١. ب: أفسدنا.

٢. ج: -و. أ، ب: أو.

يمكن إسناده إلى نفي الوجود، و إن لم تثبت هناك صفةٌ.

على أنّا نعلم ضرورةً أنّ الذات لا تخلو أن تكون موجودةً أو معدومةً، فلو كان العدم صفةً لما علمنا ذلك؛ لأنّه لا يعلم ضرورةً أنّ الذات لا تخلو من صفة أو ضدّها؛ لجواز حلولها منهما معاً، و إنّما يعلم أنّها لا يخلو من أن تكون على صفةٍ أو لا يكون عليها، فعلم بذلك أنّ العدم هو نفي الوجود ليصحّ أن يكون معلوماً ضرورةً.

[في القول بالكسب]

و أمّا تعلّقه به من حيث كان كسباً، فأوّل ما فيه أنّ الكسب الذي يدّعونه ليس بمعقول. و لسنا نريد بكونه غير معقول أنّه باطل؛ لأنّ مذاهبهم في قدم الصفات و غيرها من الأباطيل معقولةٌ، و إن كانت فاسدةً، و إنّما نريد أنّه لا يعقل و لا يتصوّر، فضلاً عن أن يكون صحيحاً. و إنّما قلنا ذلك؛ لأنّهم يجتهدون في إفهامنا، و نحن نجتهد في الفهم عنهم، و مع هذا فلا يصحّ أن نفهمه، فعلم أنّه ليس بمعقول.

فإن قيل: كيف لا يكون معقولاً، و المعلوم ضرورةً الفرق بين حركة المفلوج و حركة المختار، و حركة عروقه و حركة أعضائه التي يختار تحريكها، و هذا الفرق مستند إلى أنّ إحدى الحركتين كسب و الأخرى ليست كذلك.

قيل: أوّل ما في ذلك أنّ هذا الفرق مستند إلى الحيّ دون الفعل؛ لأنّ الحيّ هو الذي يجد من نفسه، و الكلام معهم في صفة يدّعونها للفعل زائدةً على الحدوث.

فإن قيل: لو لم يكن لإحدى الحركتين ما ليس للأخرى لما أوجبنا الفرق الذي علمناه.

قلنا: يمكن أن يكون الفرق فيهما مستنداً إلى أنّ الحركة الاختياريّة تابعةٌ لدواعيه و إرادته، و حركته الضروريّة ليس معها اختيار و إتيان[1].

فإن قيل: لو كان كذلك لوجب أن لو أجرى الله تعالى العادة؛ بأن يفعل الألوان و الطول و القصر تابعاً لاختيارنا و إيثارنا، أن نجد هذا الفرق.

قيل: يلزم هذا، و لا محيص لكم منه.

---

١. نسخة بدل ب: ايثار.

على أنّه يمكن أن يكون الفرق بين الحركتين هو أنّ الاختياريّة متعلّقة بنا و واقعة من جهتنا، و الضروريّة من فعل الله تعالى سبحانه و لا تعلّق لها بنا، فمن أين لهم أمر زائد على الحدوث؟

و يلزمهم على ذلك أن يكون المتولّدات كسباً لنا؛ لأنّ الفرق الذي ذكروه موجود فيها. ألا ترى أنّا نعلم ضرورةً الفرق بين أن يأخذ الواحد منّا القلم و يكتب باختياره، و بين أن يأخذ غيرُه بيده مع القلم و يكتب بيده، و مع هذا لا يقولون إنّ المتولّدات كسب لنا.

و قد أُلزم القائلون بالكسب أن يكون الله قادراً على الكسب؛ لأنّ جهة تناول القادر للفعل لا يختلف باختلاف الفاعلين، كما لا يختلف ذلك في وجوه العلم و الإدراك و المرادات و الأجناس، و إن دخل فيها اختصاص من القادرين فلم يدخل في جهة تعلّق القادر بالمقدور اختصاصٌ.

فإن قيل: معنى الكسب ما وقع بالقدرة المحدثة، أو ما تناولته القدرة المحدثة.

قيل: إن أردتم بذلك أنّ القدرة المحدثة تناولت حدوثه، أو وقع حدوثه بها، فهو معقول، و إن أردتم غير ذلك وجب أن تبيّنوا.

على أنّه لا فائدة لهم في ذلك لو كان الكسب معقولاً؛ لأنّ عندهم أنّ القديم تعالى متى فعل فيه القدرة و الفعل وجب أن يكون مكتسباً، و متى لم يفعل ذلك استحال ذلك فيه، فقد صار الواحد منّا في حكم المحمول عليه، فيجب أن لا يستحقّ مدحاً و لا ذمّاً و لا ثواباً و لا عقاباً.

و إذا بطل جميع الأقسام لم يبق إلّا الحدوث الذي ادّعيناه؛ لأنّه لو بطل ذلك أيضاً لبطل تعلّق القادر بالمقدور أصلاً، و ذلك باطل.

[في أنّ المتولّد قد يكون من فعلنا]

فأمّا الذي يدلّ على أنّ المتولّد قد يكون من فعلنا، فهو بعينه ما دلّ على أنّ المباشر فعلنا، من وجوب وقوعه بحسب دواعينا و أحوالنا مع ارتفاع الموانع؛ لأنّ أحدنا إذا أخذ السكّين الحادّة و اعتمد بها على الجسم السخيف فلا بدّ أن يقطعه، فلو لم يكن ذلك متولّداً عن الاعتمادات لما وجب ذلك. و كذلك دليل المدح و الذمّ حاصل في المتولّد. ألا ترى أنّ من ظلم غيره، بأن قتله أو ضربه ظلماً، فإنّه يستحق الذم، و ذلك لا يكون إلّا متولّداً؛ لأنّه متعدّ عن محل القدرة. و كذلك من أحسن إلى غيره؛ فإنّه يستحقّ المدح و الشكر، و ذلك لا يكون إلّا متولّداً.

و أيضاً فإنّه تقع الأفعال المتولّدة بحسب قُدَرنا. ألا ترى أنّ من قدر على حمل عشرة أرطال لا يقع منه حمل ألف رطل، و لو كان من فعل الله تعالى من فعل [١] غيرنا لما وجب وقوعه بحسب قُدَرِه.

و أيضاً: فإنّ صفة الفعل تقع بحسب أسبابه و آلاته. ألا ترى أنّ من اعتمد اعتمادات كثيرة تولد منها حركات بحسبها، و كذلك من كتب بقلم غليظ لم تقع منه الكتابة الدقيقة، و لا من كتب بقلم دقيق تقع منه الكتابة الغليظة، فلو لم يكن متولّداً لما وجب ذلك. و كذلك يقع منّا الصوت بحسب الصكة [٢] فلو لم يكن متولّداً لما وجب ذلك.

و أيضاً: فإذا جاوزنا بين جزئين فلا بدّ أن يحصل فيهما التأليف، فلو لم يكن متولّداً لما وجب حصوله.

و ليس لهم أن يقولوا: إنّا إذا جاوزنا بين الجزئين احتمل التأليف، و المحلّ إذا احتمل الشيء فلا يخلو منه إلّا إلى الضدّ.

و ذلك؛ أنّ هذا الأصل فاسد لا نسلّمه، و لو كان صحيحاً لوجب أن يوجد فيه من المعاني ما لا نهاية لها؛ لأنّ المحلّ يحتمله، و ذلك فاسد.

فإن قيل: كيف يكون المتولّد من فعلنا، مع وجوب حصوله، و من شأن القادر على الشيء أن يكون قادراً على تركه، و ذلك لا يصحّ في المتولّد؛ لأنّه إذا فعل السبب لا يقدر على ترك مسبّبه.

قيل: ليس من شرط القادر على الفعل أن يكون قادراً على تركه؛ لأنّ في الأفعال ما لا ترك له، كما أنّ فيها ما لا ضدّ له، كالاعتماد و التأليف و غير ذلك، و إنّما يجب في القادر أن يكون قادراً على أن يفعل و أن لا يفعل، و هذا حاصل في القادر على المتولّد، و كيف يجوز أن يكون ذلك صحيحاً و القديم تعالى يقدر على الأفعال و إن لم يجز عليه الترك؛ لأنّ الترك إنّما يجوز على من هو قادر بقدرة، و سنبيّن حقيقة الترك فيما بعد، إن‌شاءالله.

فإن قيل: قولكم بالمتولّد يؤدّي إلى أن يصحّ أن يفعل بالقدرة الواحدة من الجنس الواحد في

---

١. كذا.

٢. الصكّ: ضرب الشيء بالشيء شديداً (كتاب العين، ج ٥، ص ٢٧١).

وقت واحد أكثر من جزء واحد، بأن يضع جزءاً بين أجزاء ستّة؛ فإنّه لا بدّ أن يحصل فيه ستّة أجزاء من التأليف، و هذا ينقض أصلكم أنّه لا يصحّ أن يفعل بالقدرة الواحدة في المحلّ الواحد من الجنس الواحد أكثر من جزء واحد، فما أدّى إليه يجب أن يحكم بفساده.

قلنا عن ذلك جوابان، أحدهما: أنّ هاهنا المَحالّ متغايرة، و هي الستّة الأجزاء المحيطة بالجزء، فجاز أن يفعل فيها، و إنّما وجد في هذا الجزء جميع ذلك لافتقار التأليف في وجوده إلى محلّين، و هذا مطابق لأصلنا الذي قرّرناه.

و الجواب الثاني: أنّا إنّما منعنا أن يفعل أكثر من جزء واحد بالشروط التي تقدّمت؛ لأنّه لو تعدّى الجزء الواحد لما انحصر، و لأدّى إلى أن يصحّ أن يفعل ما لا نهاية له؛ لعدم ما يوجب الحصر، و ذلك مقصود[١] هاهنا؛ لأنّ عدد ما يفعله[٢] هاهنا محصور، و هو بعدد الأجزاء المشتملة على هذا الجزء، فبطل[٣] السؤال على كلّ حال.

فإن قيل: كيف يكون المتولّد من فعلنا مع وجوب حصوله، و من شأن ما يتعلّق بالقادر أن يصحّ أن يحصل و أن لا يحصل.

قيل: المتولّد كان يجوز أن لا يحصل؛ بأن لا يحصل سببه، مثل المباشر، و أمّا مع حصول سببه فقد يدخله أيضاً المنع على بعض الوجوه، و لو وجب على كلّ حال لَما نقض أصلنا المتقرّر، كما لا ينقض إذا قلنا في المباشر أنّه يجب حصوله مع توفّر دواعيه و إراداته، بل نقول[٤]: كان يجوز أن لا يتوفّر دواعيه، أو يعارضه صارف، و ذلك حاصل في المتولّد سواء.

على أنّا نعلم أنّ من أُلجئ إلى فعل، و هو مخلّى بينه و بينه و هو قادر عليه، فإنّه لا بدّ أن يقع فعل ما أُلجئ إليه، و مع هذا لا يخرجه من أن يكون فعلاً له، فكذلك[٥] المتولّد.

و هذا الذي ذكرناه يفسد قول كلّ من خالف في المتولّد؛ لأنّ فيهم من قال: لا فعل لنا سوى

---

١. كذا. و لعلّ الصحيح: مفقود.

٢. ج: ما نفعل.

٣. ب: فيطل.

٤. ب: يقول.

٥. ب: و كذلك.

الإرادة و الفكر، و هو المحكيّ عن الجاحظ [1]. و فيهم من نفى أن يكون كلّ ما تعدّى حيّزه فعلاً له، و قال: هو حدث لا محدث له، و هو المحكيّ عن ثمامة. و فيهم من قال: هو من فعل الله تعالى، و هو المجبّرة. و فيهم من قال: يقع ذلك بطبع المحلّ، و هو المحكيّ عن معمّر [2].

و الطبع الذي قالوه غير معقول، على ما بيّن في غير موضع؛ لأنّا قد بيّنّا فيما تقدّم أنّ الفعل يقتضي تعلّقه بفاعل مختار، و لا فرق بين أن نسنده إلى من ليس كذلك، و بين أن لا نسنده إلى فاعل أصلاً، و ذلك فاسد. و لو كان القول بالطبع صحيحاً لاستحال أن ينتقل الجسم في الجهات المتضادّة؛ لأنّ الطبع لا يوجب الشيء و ضدّه. ألا ترى أنّ النار لا توجب الإحراق و التبريد، و الثلج لا يوجب التبريد و الإسخان؛ لأنّ كلّ واحد منهما يختصّ بطبيعة مضادّة لطبيعة صاحبه، و ذلك الطبع لا يوجب إلّا أمراً واحداً.

[ما يُفعَل متولّداً لا يصحّ أن يُفعل بعينه مباشراً]

فإذا ثبت أنّ الواحد منّا يفعل متولّداً فإنّ نفس ما يفعله متولّداً لا يصحّ أن يفعله بعينه مباشراً، و إنّما يصحّ أن يفعل مثله.

و إنّما قلنا ذلك؛ لأنّ القول بجوازه يؤدّي إلى وجود الفعل من وجهين: بالسبب؛ و مبتدأ بالقدرة، و ذلك يفسد بما فسد به وجوده بقدرتين و قادرين.

و أيضاً: فقد ثبت بما تقدّم أنّ الوجود لا يتزايد، فلو صحّ فيما يقع متولّداً أن يبتدأ لصحّ ذلك فيه مع تقدّم السبب؛ لأنّ تقدّمه لا يغيّر تناول القدرة و حال القادر، و ذلك يقتضي جواز وجوده من الوجهين، و هذا غير صحيح؛ لأنّ حاله - و قد وجد من وجهين - كحاله - و قد وجد من

---

١. هو: أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الكناني البصري المعتزلي، عالم أديب مشارك في أنواع العلوم، شيخ الجاحظية من المعتزلة. ولد بالبصرة سنة ١٦٣ ق و توفي بها سنة ٢٥٥ هـ و الجاحظية تزعم أن المعارف ضرورية الطباع و ليس شيء منها من أفعال العباد، و وافق ثمامة بن أشرس في قوله إنّ العباد ليس لهم فعل غير الإرادة. راجع عنه: الأنساب، ج ٣، ص ١٦٢- ١٦٤؛ الملل و النحل، ج ١، ص ٨٧- ٨٨؛ الفرق بين الفرق، ص ١٦٠- ١٦٢.

٢. هو: أبو عمرو معمر بن عباد السّلمي، معتزلي من أهل البصرة. سكن بغداد، و ناظر النظام، تفرد بأقوال، و كان بشر بن المعتمر و هشام بن عمرو، و أبو الحسن المدائني من تلاميذه، و كان زعيماً لفرقة نسبت إليه هي «المعمرية»، توفي سنة ٢١٥ هـ و قيل: قتل مسموما سنة ٢٢٠ هـ بعد أن دس له ملك السند السّم بعد أن أرسله الرشيد لمناظرته. راجع عنه: طبقات المعتزلة، ص ٥٤- ٥٦؛ مقالات الإسلاميين، ص ٤٨٨؛ الملل و النحل، ص ٧٩- ٨١؛ الأعلام، ج ٧، ص ٢٧٢؛ تاريخ الإسلام، ج ١٥، ٤١٣- ٤١٤.

أحـدهمـا- في جميع الأحكـام، و ذلـك يوجـب أن لا يكون للوجه الثاني تأثير، و ما لا تأثير له في حكم معقول لا يصحّ إثباته.

و أيضـاً: فمِن حقّ ما يفعل مبتدأ بالقدرة أن يصـحّ أن يفعل و أن لا يفعل، و مِن حقّ المتولّد أن يجب وجوده عند وجود سـببه مع ارتفاع الموانع، و لا يصحّ اجتماع الوجوب و الجواز و الاستحالة في فعل واحد.

فهذه الأدلّة كلّها تدلّ على أنّ ما يفعل متولّداً لا يجوز أن يفعل مبتدأً، سـواء كان ذلك من فعلنا أو فعـل الله تعـالى؛ لأنّ في الناس من قال: إنّ نفس ما يفعله تعالى متولّداً يصـحّ أن يفعله مبتدأً. فأمّا من قال: إنّه تعالى لا يفعل متولداً أصلاً، فقوله خارج عن هذه المسألة.

و ممّا يدلّ أيضـاً على أنّ نفس ما يفعله الواحد منّا متولّداً لا يصـحّ أن يفعله مبتدأً أنّه قد ثبت أنّه لا يصـحّ أن يفعل بالقدرة الواحدة في وقت واحد من جنس واحد في محلّ واحد أكثر من جنس واحـد، فلو جـاز أن يبتـدئ ما فعل سـببه لجاز أن يفعله و يفعل الحركة الأخرى التي قلنا إنّ القدرة متعلّقةٌ بهـا في هـذه الحـال مع فعـل سـبـب الحركـة الأخرى؛ لأنّ الجمع بين هاتين الحركتين غير متناف و لا متضـادّ، و القدرة متعلّقة بهما، و هذا يؤدّي إلى عدم انحصار المقدور من الجنس الواحد في المحلّ الواحد في الوقت الواحد.

و يمكن أن يطعن على هـذا الـدليل بأن يقال: يصـحّ أن يفعل كلّ واحدة من الحركتين مفردةً عن صـاحبتهـا، و بـدلاً عنها؛ لأنّ الجمع بينهما يؤدّي إلى ما قلتموه. و لا يدلّ ذلك على أنّ القدرة غير متعلّقـة بـه، كمـا أنّ القدرة عندكم متعلّقةٌ بأمثالٍ لا نهاية لها، و إنّما لا يصـحّ أن يفعل أكثر من جزء واحد لما قلتموه.

و متى قيـل: إنّ القـدرة لا يتعلّق من الأمثـال إلّا بجزء واحـد، و مـا هو مثله لا يتعلّق به؛ لم يتوجّه هذا السؤال، و هذا الموضع فيه نظر، و ربما ذكرنا ما فيه في غير هذا الموضع إن‌شاءالله.

[في المفاسد المترتبة على إنكار أنّا فاعلون]

و أمّا ما يلزمهم على القول بالمخلوق من الأقوال الباطلة الشـنيعة فأكثر من أن يحصـى. منها: أنّه لا طريق لهم إلى أن يثبتوا للعـالم صـانعاً؛ لأنّـه مبنيّ على أنّ الواحد منّا فاعل، و أنّ فعله إنّما احتاج إليه لحدوثه، و العالم لمّا شـاركها في الحدوث وجب أن يكون له محدِث، و هم قد نفوا أن يكون

الواحد منّا محدثاً، فلا يصحّ لهم ذلك.

و أيضـاً: فلا طريق لهم إلى أن يعلموا أنّ العـالم محدَث؛ لأنّ ذلك مبنيّ على أنّ الأجسـام لا ينفكّ من المعاني المحدثة، و لا طريق لهم إلى إثبات المعاني أصلاً، فضلاً عن حدوثها.

و يلزمهم أن لا يكون لله تعالى على الكافر نعمةٌ؛ لأنّه خلق فيه الكفر، و خلق فيه القدرة الموجبة للكفر، و خلق فيـه إرادة الكفر، و خلق فيـه قدرة إرادة الكفر، و كفره مُفضٍ إلى اسـتحقاق العقاب الدائم، و ذلك لا يكون نعمةً، و إذا لم يكن عليه نعمةٌ لم يلزمه شـكره؛ لأنّ الشـكر هو الاعتراف بالنعمة مع ضـرب من التعظيم، و النعمة مفقودة هاهنا، فكيف يعترف بها، و إذا لم يلزمه شـكره لم يلزمه عبادته؛ لأنّ العبادة ضرب من الشكر على ما سنبيّنه، و في ذلك خروج عن دين الإسلام.

فـإن قيـل: إنّ له عليه نعمةً دنياويّةً، و إن لم تكن عليه نعمةٌ دينيّةٌ، فيلزمه الشـكر لأجلها، و تلك النعم هي حياته و سمعه و بصره و قدرته و ضروب المنافع و اللذّات العاجلة.

قيـل: جميع مـا ذكرتموه ليس بنعمـة على الحقيقـة إذا كـان مفضـيـاً إلى العقاب الدائم، بل هو مضـرّةٌ محضـةٌ، و إن كـان فيـه عاجلُ نفعٍ، كما أنّ من سـمّن غيره و أطعمه الملاذ من المآكل و المشارب، و غرضه أن يأكله، لا يعدّ مُنعماً عليه و لا نافعاً.

على أنّ ذلـك لو كـان نعمـةً لكان بانضـمام الكفر المؤدّي إلى عقاب الأبد قد خرج عن كونه نعمةً، و لبطل أن يسـتحقّ عليه الشـكر، كما أنّ من ضـرب غيره بأنواع الضـرب ثمّ مسـح الغبار عن وجهه، فإنّ ذلك لا يعدّ نعمةً يستحقّ بها الشكر من جهته.

و يلزمهم أن لا يكون لله تعـالى على المؤمن أيضـاً نعمـةٌ؛ لأنّ خلق الإيمـان إنّما يكون نعمةً إذا قصـد به وجه الإحسـان، فأمّا إذا لم يقصـد به شيئاً، أو قصد به وجهاً قبيحاً من الاستفساد و غيره، فإنّه لا يكون نعمةً.

و لا طريق لهم أن يعلموا أنّه قصـد به ذلك على مذهبهم الفاسـد، و لو سلّم لهم أنّه قصد به وجه الإحسـان لجاز أن يكون قصد به أيضاً الاستفساد، و متى كان كذلك كانت النعمةُ قبيحةً لا يستحقّ بها الشكر بحالٍ.

و يلزمهم أن يجوز إظهـار المعجزات على أيدي الكذّابين، أو على صـادق في أنّه رسـول الله، غير أنّه يدعونا إلى الضـلال عن الدين و خلاف الحقّ، من عبادة الأصـنام و اتّخاذ الصـاحبة معه و

الولد، و أنّه جسم مشبة للأجسام، و جميع المذاهب التي ثبت عندهم فسادها.

و إنّما قلنا ذلك؛ لأنّهم يعتقدون أنّه تعالى لا يقبح منه شيء من الأفعال و إنّما يقبح من المحدَثين، و تصديق من ليس بصادق إنّما يقبح منّا، فيجب أن لا يقبح منه تعالى؛ لاستحالة دخول القبح في أفعاله. على أنّ عندهم هو تعالى يخلق نفس الكذب، و تصديق الكذاب دون خلق الكذب نفسِه. و أقبح و أشنع من إرسال من يدعو إلى الكفر خلقُ نفس الكذب.

فإن قيل: إنّ ذلك يؤدّي إلى تعجيزه تعالى، و أنّه لا يقدر على أن يدلّنا على الفرق بين الصادق و الكاذب.

قيل: التعجيز إنّما يدخل في أجناس المقدورات، و لا جنس من المقدورات إلّا و هو تعالى يقدر منه على ما لا يتناهى، فكون المعجز دالّاً لا يرجع إلى الجنس، و إنّما يستند إلى قبحه إن لم يكن المدّعي صادقاً، و هذا قد أفسدوه على نفوسهم، فجرى ذلك مجرى أن يكون في مقدوره علم يعلم به، و شهوة يشتهي بها، و حركةٌ يتحرّك بها، و كلّ ذلك ليس بتعجيز له تعالى، و إنّما هو نفي لكيفيّة فعل يستحيل عليه، فلِمَ لا يكون المعجز مثله؟

على أنّه تعالى يقدر على أن يخلق فينا العلم الضروريّ بالفرق بين الصادق و الكاذب، فلا يؤدّي إلى تعجيزه.

و ليس لهم أن يقولوا: أردنا أن يدلّنا على الفرق بين الصادق و الكاذب، و الضرورة ليست بدليل.

و ذلك: أنّ هذا الباب سدّوه على نفوسهم على ما مضى. على أنّه يمكن أن يقال: إذا كان صادقاً خلق فينا العلم بأنّه ليس بكاذب، فيعلم من حيث القسمة أنّه صادق، و لا يكون ذلك ضرورةً، فالإلزام متوجّهٌ.

و ممّا يلزمهم أيضاً: أن يصفوا الله تعالى بأنّه ظالم جائر؛ لأنّه فَعَلَ الظلمَ و الجورَ، و الظالم و الجائر مَن فَعَلَ الظلم و الجور، و من ارتكب ذلك خالف الإجماع.

و استيفاء ما يلزمهم على مذهبهم الفاسد يطول به الكتاب، و لعلّنا نذكره في الكتاب الآخر إن شاء الله.

الكلام في الاستطاعة

فصل: في أنّ القدرة قدرةٌ على الضدّين

هذا الفصـل يحتاج إلى بيان أشـياء، منها: إثبات القادر قادراً، و منها: أنّه إنّما كان كذلك لمعنىً، و أنّ ذلـك المعنى لا بـدّ أن يكون موجوداً و مختصّـاً بـه، و منها: أنّه متعلّق بالضـدّين و المثلين و المختلفين، ممّا يصحّ تعلّق القدرة به. و نحن نبيِّن جميع ذلك إن‌شاءالله.

أمّـا الذي يدلّ على أنّ الواحد منّا قادر على[1] ما بيّنّاه في باب الصـفات، من صـحّة الفعل منه و مفـارقتـه لمن يتعـذّر عليـه. و بيّنّـا أنّ هـذه المفارقة لا بدّ أن يسـتند إلى الجملة، لا إلى الأجزاء؛ من حيث كان الحكم راجعاً إليها.

فـإذا ثبـت ذلـك فـالطريق إلى أنّها لمعنىً يجدّد هذه الصـفة مع جواز أن لا يتجدّد، و الحال و الشروط واحدةٌ، فلا بدّ أن يستند إلى معنىً؛ لأنّ بهذه الطريقة أثبتنا المعاني.

و أيضـاً: فلا يخلو أن يكون قادراً لنفسـه أو لمعنىً، أو لا لنفسـه و لا لمعنىً، أو بالفاعل. و قد أفسـدنا جميع ذلك فيما مضـى، بأن قلنا: لو كان الواحد منّا قادراً لنفسـه لوجب أن يكون الأجسـام

---

١. كذا. و لعلّ الصحيح: هو.

كلّها قادرةً لأنفسها؛ لاشتراكها في صفة النفس، و ثبوت كونها متماثلةً.

و كان يجب أن لا يتفاضل القادرون في ذلك. و كان يجب أن يكون قادراً على ما لا يتناهى. و لصحّ منه أيضاً ممانعة القديم. و كان يجب أيضاً أن يكون قادراً على سائر الأجناس من الأجسام و الألوان، و كلّ ذلك فاسد.

و كان يجب أيضاً أن يكون كلّ جزء من الجملة قادراً؛ لأنّ صفة النفس ترجع إلى كلّ جزء، و ذلك يفسد أن تكون هذه الجملة هي القادرة دون الأخرى، فكان يجب أن يستحيل خروجه عن هذه الصفة؛ لأنّ صفات النفس لا يجوز خروج الموصوف عنها.

و لا يجوز أن يكون كذلك لا للنفس و لا للعلّة؛ لأنّ ما هذه صفته لا بدّ له من مقتضٍ، و لا شيء يمكن في ذلك إلّا كونه حيّاً، و لو كان كونه حيّاً المقتضي لكونه[1] قادراً، لوجب في كلّ حيّ أن يكون قادراً. و كان يجب أن لا يتناهي مقدوراته؛ لأنّ انحصار المقدورات إنّما يكون لانحصار القُدَر. و كان يجب أن يصحّ منه الاختراع؛ لأنّه إنّما يستحيل ذلك في القُدَر. و كان يجب أن يصحّ منه سائر الأجناس؛ لأنّ المخصّص لبعضها القُدَرُ، و كلّ ذلك فاسد. و يفسد بجميع ذلك كونه قادراً بالفاعل.

و يفسده أيضاً أنّ ما يتعلّق بالفاعل لا يكون إلّا الحدوث، أو ما يتبع الحدوث، و كون القادر قادراً يتجدّد في حال البقاء.

و أيضاً: فما يتعلّق بالفاعل لا يصحّ فيه التزائد، و كون القادر قادراً يصحّ فيه التزائد.

فإذا بطل كونه قادراً لنفسه و لا لنفسه و لا لمعنىً بالفاعل، لم يبق إلّا أنّه قادر لمعنىً.

و الذي يدلّ على أنّ ذلك المعنى يجب أن يكون موجوداً، ما تقدّم مِن أنّ ما يتعلّق بغيره لنفسه فإنّ عدمه يخرجه من التعلّق، و لو لم يخرجه من التعلّق لوجب أن يكون الواحد منّا قادراً على ما لا نهاية له؛ لأنّ القُدَرَ المعدومة لا نهاية لها. و كان يجب أيضاً أن يكون الواحد منّا قادراً فيما لم يزل. فإذا بطل جميع ذلك وجب أن يكون المعنى موجوداً.

و لا بدّ أن يكون مختصّاً بمن أوجب كونه قادراً؛ لأنّه لو لم يكن مختصّاً به لم يكن بأن يوجب

---

١. ب: كونه.

كونـه قـادراً بأولى من إيجاب كون غيره قادراً. و الاختصـاص لا يكون إلّا بالحلول، إمّا في جميعه أو في بعضه؛ لأنّ المجاورة لا يصحّ عليها؛ لأنّها من أحكام التحيّز.

و حلولها في الجميع لا يمكن؛ لأنّ من المحال أن يوجد معنىً واحد في محالّ كثيرة؛ لأنّه كان يوجب أن يكون من جنس التأليف من حيث حلّ المحلّين، و مخالفاً له من حيث حلّ أكثر من المحلّين، و ذلك فاسد، فإذَن لا بدّ أن يحلّ بعضه.

و أيضاً: فإنّ أحدنا إذا حمل شيئاً بإحدى يديه فتعذّر عليه أو شقّ، إذا استعان باليد الأخرى تأتّى منه حمله أو سهل، و لا وجه لذلك إلّا كون القُدَر حالّةً في اليدين معاً، فإذا استعمل محالّها صحّ الفعل بها، و ذلك لا يصحّ إلّا مع الحلول.

و أمّا ما يفسد أن يكون ذلك المعنى الصحّة، ما تقدّم إفساده من أنّ المعقول من الصحّة اختصاص المحلّ بمعان مخصوصة، من الرطوبة و اليبوسة و حصول بنية و تأليفٍ على وجه مخصوص، و كذلك اعتدال المزاج، و جميع ذلك حكمه راجع إلى المحلّ، و كون القادر قادراً راجع إلى الجملة، فلا يجوز أن يكون المقتضي له ما يرجع إلى المحلّ.

و ليس لأحد أن يقول: إنّ ذلك المعنى يوجب حكماً للمحلّ و الجملة معاً.

و ذلك؛ أنّه كان يجب استحالة وجود ذلك المعنى إلّا مع الإيجاب؛ لأنّ معلول العلّة لا ينفصل من العلّة، و قد علمنا جواز كلّ ما يشيرون إليه بالصحّة[1]، من البنية و التأليف و الرطوبة و اليبوسة في الجماد، و في من ليس بقادر.

و كان يجب أن يكون ذلك المعنى على صفتين مختلفتين للنفس؛ من حيث أوجب صفةً للمحلّ، و صفةً للجملة؛ لأنّ إيجاب الذات ما توجبه يرجع إلى نفسها، و لا يجوز في ذات محدثة أن تكون على صفتين للنفس مختلفتين؛ لأنّ ذلك يؤدّي إلى كونها مخالفةً لنفسها، و إلى صحّة وجودها و عدمها، إذا طرأ عليها ما يكون بضدّ إحدى الصفتين، و كلّ ذلك فاسد.

فإن قيل: لو كانت القدرة غير الصحّة لجاز وجود الصحّة و إن لم توجد القدرة، فلا يكون قادراً، أو توجد القدرة و إن لم توجد الصحّة، فيكون قادراً.

---

١. ج: من الصحة.

قيل: نحن نجوّز ذلك، أمّا وجود الصحّة مع انتفاء القدرة، فصحيح لا شبهة فيه، و قد بيّنّاه. و أمّا وجود القدرة و انتفاء الصحّة، و إن كان انتفاء ما أشاروا إليه لا يفسد بنية الحياة، فإنّه جائز أيضاً، و إن أفسدها لم يجز؛ لحاجة الحياة إلى البنية.

فأمّا مع وجود بنية الحياة، فالصحيح أنّ القدرة لا تحتاج إلى أكثر من بنية الحياة. و في الناس من قال: يحتاج إلى ضرب من الصلابة، و منهم من قال: إنّما يحتاج إلى الصلابة تزايد القُدَر، فأمّا القدرة الواحدة فلا تحتاج إلى أكثر من بنية الحياة. فمن قال بهذا يقول لا بدّ من وجود البنية التي تحتاج إليها القدرة، فأمّا غير ذلك فيجوز أن توجد القدرة من دونها.

و من قال متى وجدت الصحّة لا بدّ من وجود القدرة؛ من حيث إنّ المحلّ إذا احتمل الشيء لا يخلو منه إلّا إلى ضده، لا يتوجه عليه هذا السؤال؛ لأنّه يقول إنّما لم يجز ذلك لاحتمال المحلّ له، لا لأنّه هو بعينه.

[في أنّ القدرة تتعلّق بالشيء و بمثله و بخلافه]

فأمّا الذي يدلّ على أنّ القدرة تتعلّق بالشيء و بمثله و بخلافه، فهو أنّه متى صحّ مِن أحدنا بعض أجناس مقدورات القُدَر صحّ منه جميعها، و لهذا متى قدر أن يتحرّك يُمنةً قدر أن يتحرّك يُسرةً، و متى قدر أن يعتمد في جهةٍ قدر على الاعتماد في جميع الجهات إذا لم يكن هناك منع، و متى قدر على جنس من الأصوات قدر على سائرها، و متى قدر على الاعتقادات قدر على الإرادات و الكراهات و النظر و الظنون و غير ذلك، فلو لا أنّ القدرة متعلّقةٌ بجميع ذلك لم يجب ذلك.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون ذلك بالعادة، و أنّه تعالى أجراها، بأن يفعل فينا القُدَر المتغائرة المتعلّقة بجميع ذلك.

قيل: لو كان الأمر على ذلك لوجب وجود ما لا يتناهى فيه من القُدَر[1]؛ لأنّ الجهات التي يصحّ أن يتحرّك إليها لا نهاية لها. على أنّ العلم بأنّ هذا الحكم واجب ضرورةً، فلو شككنا في ذلك لأدّى إلى الشكّ في جميع الأمور الواجبة بالعقل، و إلى الشكّ في الضرورات، و ذلك فاسد.

على أنّ ما طريقه العادة لا يمتنع أن يختلف حاله بالأزمان و البلدان و على بعض الوجوه، فكان

---

۱. ذ (ص ۸۵): ما لا يتناهى من القُدَر فينا.

يجب أن يجوّز أن يكون في بعض البلدان من يتحرّك يمنةً فراسخ، و لا يقدر أن يتحرّك يسرةً شبراً مع زوال الموانع، و فيهم من يحمل ألف رطل، و لا يقدر على حمل رطل، و كلّ ذلك فاسد.

و الذي يكشف عن هذا أنّ العلوم و الإرادات و الاعتقادات لمّا لم يجب شياعها جاز أن يكون في الناس من يعلم شيئاً و لا يعلم أشياء كثيرةً، و يريد أشياء كثيرةً و لا يريد ما هو دونها؛ لأنّ العلم و الاعتقاد و الإرادة يتعلّق بشيء و لا يتعلّق بما هو مثله، و يجري مجرى القُدَر في وجوب شياعه الشهوة؛ فإنّه لا يجوز أن يكون الواحد منّا يشتهي شيئاً و لا يشتهي ما هو مثله و على سائر صفاته.

و يدلّ أيضاً على أنّ القدرة تتعلّق بالضدّين و المختلفين - و إن لم يكونا متضادّين - ما نعلمه ضرورةً من اتّباع تصرّفنا لدواعينا و قصودنا و وقوعه بحسبها، و لو كانت القدرة مختصّة بالشيء دون خلافه و ضدّه، لم يقف الفعل على دواعينا و اختيارنا، بل كان يجب أن يكون ذلك تابعاً للقدرة و ما هي متعلّقة به، فكان لا يمتنع أن يدعوه الداعي إلى الحركة في جهةٍ أن تقع[1] منه الحركة في جهةٍ أخرى، أو يريد القيام فيقع منه القعود، أو يريد الاعتماد فتقع منه الحركة، و كلّ ذلك فاسد.

فأمّا من قال قُدَرنا الضدّين يتضادّان، فيلزمه أن لا يوجد في الجملة قدرتان على شيئين ضدّين، مثل الحركة يمنةً و يسرةً في يدين؛ لأنّ الصفتين المتضادّتين على الحيّ لا فرق بين أن يكون محلّ موجبهما واحداً او اثنين في استحالة اجتماعهما، كالعلم و الجهل، و الإرادة و الكراهة. و قد علمنا صحّة وجود الحركتين في جهتين متضادّتين من القادر الواحد.

و أيضاً: فلو تضادّ كون القادر[2] قادراً على الضدّين، لتضادّ كون القديم تعالى[3] قادراً عليهما؛ لأنّ كلّ ضدين تضادّا على بعض الموصوفين - يعنى الصفات - فهي متضادّة على جميعهم، من غير اعتبار باختلاف جهة الاستحقاق، و قد ثبت أنّه تعالى قادر على الضدّين.

[عدم وجود قدرة غير متعلّقة بمقدور أصلاً]

فأمّا وجود قدرة غير متعلّقة بمقدور أصلاً، فلا يجوز؛ لأنّ ذلك ينقض حقيقة كونها قدرةً؛ لأنّه

---

١. ذ (ص ٨٦): في جهة و يريدها، فيقع.

٢. ذ (ص ٨٦): كون أحدنا.

٣. ج، نسخة بدل ب، هامش أ: + كأنّه.

كـان يؤدّي إلى أنّ القادر لا يصـحّ منه الفعل، و ذلك ينقض حقيقته. و لأنّ بهذا الحكم ينفصـل وجودها من عدمها.

و لا يلزم على ذلـك الممنوع؛ لأنّ الممنوع يصـحّ منـه الفعـل متى زال المنع لما هو عليه، و لا يجري مجرى العاجز، و ليس كذلك لو كانت القدرة موجودةً غير متعلّقة؛ لأنّه ما كان يصحّ الفعل بها مع ارتفاع جميع الأمور المعقولة و على كلّ وجهٍ.

و كـذلـك نقول في تعذّر الفعل من القديم فيما لم يزل؛ لأنّه إنّما تعذّر ذلك لاسـتحالة وجود الفعل فيما لم يزل، و أنّه إذا صحّ وجود الفعل صحّ منه، لما هو عليه فيما لم يزل.

و أمّـا تعلّق القـدرة بـالضـدّين، عنـدنا و إن كان كذلك، فإنّما يتعلّق بأن يفعل كلّ واحد منهما بدلاً من صاحبه، و لا يتعلّق بهما على طريق الجمع.

و كذلك يتعلّق قُدَرُنا بما يخصّ[1] العاشـر، و إن لم يصـحّ منه في الثاني؛ لأنّ الفعل يسـتحيل وجوده في الثاني، فإذا جاء وقت صـحّة وجوده صـحّ فعله بتلك القدرة، و يصـحّ بهذه القدرة في الثاني ما يختصّ الثاني، فلا يؤدّي إلى نقض كونها قدرةً.

و ليس كـذلك إذا كانت موجودة غير متعلقة أصـلاً؛ فإنّه يؤدّي إلى نقض كونها قدرة على ما بيّنّاه.

و قد بيّنّا فيما مضـى أنّ القدرة لا تتعلّق بالشـيء إلّا على وجه الحدوث؛ حيث بيّنّا أنّ القادر لا يتعلّق بـالمقـدور إلّا على وجـه الحـدوث، فـإذا ثبت ذلك فالقدرة ليسـت موجبةً للفعل، بل يختار القادر بها إيجاد المقدور.

و الـذي يدلّ على ذلك أنّها لو كانت موجبةً لم يخل أن يكون إيجابها إيجاب العلل أو إيجاب الأسـباب. و لا يجوز أن يكون إيجابها إيجاب العلل؛ لأنّ العلّة من شـأنها أن توجب صـفة لغيرها، و لا يصـحّ أن تتعلّق إلّا و هي موجودة و هو موجود، و ذلـك مسـتحيل في تعلّق القدرة بالمقدور؛ لأنّها لا تتعلّق به إلّا و هو معدوم، فإذا وجد بطل التعلّق.

و أيضاً: فإنّ[2] معلول العلّة لا يدخله المنع، و المقدور قد يدخله المنع.

---

۱. ذ (ص ۸۳): بما يصحّ في.

۲. ج: - فإن.

و أمّا الذي يبطل أن يكون موجبه إيجاب السبب، أنّها لو كانت كذلك لوجب أن يكون المقدور فعلاً لله تعالى؛ لأنّ فاعل السبب فاعل المسبّب.

و أيضاً: فقد بيّنّا أنّ القدرة تتعلّق بالضدّين، فلو كانت موجبةً لم تكن بأن يوجب أحدهما أولى مِن الآخر، و لأنّ مقدور القُدَر متعلق باختياره [١] و دواعيه، و بعد وجود السبب يخرج المسبّب عن اختيار القادر.

على أنّ من شأن المسبّب أن يصحّ دخول المنع فيه، فيحصل السبب و يرتفع المسبّب، و ذلك يفسد مذهب المخالف بأنّ القدرة مع المقدور.

فإن قالوا: القدرة سبب، و لا يصحّ انفكاكها منه، و يوجدان معاً.

قيل لهم: لم [٢] صار بأن تكون القدرة سبباً في المقدور، دون أن يكون المقدور سبباً في القدرة؛ لأنّه إنّما يتميّز السبب من المسبّب بأن يدخله المنع على بعض الوجوه. [٣]

و لا ينتقض ذلك بالتأليف مع المجاورة، و أنّهما يوجدان معاً؛ لأنّ الكون الذي هو مجاورة قد كان يجوز أن يوجد منفرداً بعينه، فلا يولّد. [٤]

و ليس لأحد أن يقول: إنّ القدرة تحتاج إلى المقدور؛ لأنّه كان يوجب جواز وجود المقدور مع عدم القدرة؛ لأنّ وجود المحتاج إليه مع عدم المحتاج جائز. و [٥] كان يجب أن يصحّ وجودها مع أمثال مقدورها؛ لأنّ المحتاج لا يحتاج [٦] إلى عين مخصوصة، بل يقوم أمثاله من الجنس مقامه.

و أيضاً: ما يحتاج إلى غيره لا يجوز أن يوجد مع ضدّه، كالعلم لا يصحّ وجوده مع ضدّ الحياة، فعلى هذا كان يجب استحالة وجود نوع القدرة مع ضد الحركة، و قد علم فساد ذلك.

و القدرة يصحّ أن يفعل بها في كلّ محلّ مع ارتفاع المنع، و لا ينحصر متعلّقها من هذا الوجه

---

١. ذ (ص ٨٤): باختيار القادر.

٢. كذا. و لعلّ الصحيح: إنّما.

٣. ذ (ص ٨٤): لزمهم أن لا تكون القدرة بأن تولّد الفعل أولى من أن يولّدها، لأنّ السبب إنّما يتميز من المسبّب بأن يصح على حال من الأحوال وجوده مع المنع من المسبّب.

٤. كذا.

٥. ذ (ص ٨٤): + لأنّه.

٦. ذ (ص ٨٤): لا يجوز أن يحتاج.

إلّا بانحصار المحالّ، و لهذا يصحّ من كلّ قادر أن يفعل في كلّ محلّ مع ارتفاع الموانع.

و إنّما لم يصحّ أن يفعل بقُدَر الجوارح أفعال القلوب؛ لفقد البنية التي تحتاج إليها أفعال القلوب، و لو[١] ينقل محل[٢] قدرة اليد إلى تضاعيف القلب لصحّ أن يفعل بها أفعال القلوب. فأمّا قُدَرُ القلب فلا يمتنع أن يفعل بها ما يختصّ الجوارح.

و القدرة تتعلّق أيضاً بمقدورها في الأوقات متى بقيت عند من قال ببقائها. فأمّا من قال لا يصحّ بقاؤها، يقول لا يصحّ ذلك؛ لأنّها تعدم في الثاني. و لو فرضت بقائها لصحّ الفعل بها في الأوقات، و لهذا يصحّ أن يفعل القادر بها الأفعال ما دامت باقيةً، فهي من هذا الوجه أيضاً غير منحصرة المقدور.

و يتعلّق أيضاً من الأجناس المختلفة من مقدور القُدَر[٣] بما[٤] لا نهاية له من أفعال القلوب، كالاعتقادات و الإرادات. و أمّا أفعال الجوارح فأجناس مقدور القُدَر منحصرة، فهي تتعلّق بجميعها.

هذا في المختلفات منها، فأمّا المتضادّات من أفعال الجوارح، فإنّ القدرة تتعلّق بما لا نهاية له منها، لكن على طريق البدل؛ لأنّ الجمع بينهما محالٌ.

و أمّا المتماثل من أفعال الجوارح، فلا نهاية له أيضاً، لكن لا تتعلّق القدرة منها بأكثر من جزء واحد إذا كان المحلّ و الوقت و الجنس واحداً.

و إنّما قلنا ذلك؛ لأنّها لو تعدّت إلى أكثر من جزء واحد لم ينحصر متعلّقها، كما أنّها لمّا تعلّقت بالفعل في الأوقات و[٥] في المحالّ و بالمختلف لم ينحصر تعلّقها من هذه الوجوه؛[٦] لأنّ كلّ متعلّق بغيره مفصّلاً متى تعدّى في التعلّق جزءاً واحداً لم يتناه متعلّقه، كالقدرة و الشهوة، و متى انحصر متعلّقه لم يتجاوز الواحد، كالعلوم و الإرادات.

---

١. ج: فلو.

٢. ب: فعل.

٣. ذ (ص ٨٦- ٨٧): من مقدور العباد.

٤. ج: ما.

٥. ب: -و.

٦. ذ (ص ٨٧): +و.

و لو كـان مقـدور القـدرة و الجنس و المحـلّ و الوقـت واحداً غير متناه لأدّى أن لا يتعذّر على أحدنا حمل[١] الجبال، بل حمل السماوات و الأرضـين، و أن لا يتفاضـل القادرون. و كان يصحّ منه أن يمانع القديم القادر لنفســه. و كان يجب أن لا يخفّ على أحدنا حمل جسـم إذا أعانه عليه آخر و اسـتعان بيـده الأخرى. و كان يجب أيضـاً أن لا يكون الواحد منّا مضـطرّاً إلى أفعال القلوب، كـالعلوم و الإرادات، و لا إلى أفعال الجوارح؛ لأنّـه يقـدر من أضـدادها على ما لا نهاية له، و كلّ ذلك فاسد.

و المتولّـد كالمباشـر في هذا الباب، و هو أنّه لا يصـحّ أن يفعل منه من الجنس الواحد بالقدرة الواحدة في المحلّ الواحد و الوقت الواحد إلّا جزءاً واحداً. فإذا سـئل عمّن وضـع جزءاً بين أجزاء ستّة، و أنّه يحصل هناك ستّة أجزاء من التأليف، فالجواب عنه قد تقدّم.

و كذلك قُدَر القلوب تسـاوى قُدَر الجوارح في جميع ذلك، و هذا الحكم يعمّ جميع أجناس القُـدَر، سـواء كانت موجودةً أو معدومةً؛ لأنّه يلزمها هذا الحكم من حيث كانت قدرةً، و اختلاف أجناسـها لا يؤثّر في ذلك؛ لأنّ القُدَر كلّها مختلفةٌ، و مع ذلك فقد اتّفقت في أنّ ما يصـحّ ببعضـها يصحّ بسائرها، و ما يتعذّر ببعضها يتعذّر بسائرها، فلا اختلاف في هذا الحكم.

---

١. ذ (ص ٨٧): + أعظم.

فصل: في أنّ القدرة قبل الفعل

[الدليل الأوّل]

قد دلّلنا فيما تقدّم على أنّ القدرة قدرةٌ على الضـدّين، فلو وجب مصاحبتها لمقدورها لأدّى إلى اجتماع الضدّين، و ذلك محال.

فـإن قيـل: نسـلّم أنّهـا قـدرةٌ على الضـدّين، غير أنّـه لم لا يجوز أن يكون تأثيرها في المقدور بالمصـاحبة، فيؤثّر في أحدهما دون الآخر، فلا يؤدّي إلى اجتماع الضدّين. و متى لم يقارنه لم يصحّ تأثيرها فيه على وجهٍ، بل تكون متقدّمةً عاريةً منهما، فإذا أثّرت في إيجاد أحدهما أثّرت مصاحبةً.

قلنا: القدرة إذا كانت متعلّقةً بالضـدين، و مؤثّرةً في أحدهما، متى أثّرت بالمصـاحبة له لم يخل في هذه الحال التي وجد بها مقدورها من أن يخرج من التعلّق بالضـدّ الآخر أو الأضـداد الباقية، أو يكون تعلّقها باقياً. فإن خرجت من التعلّق بالأضـداد وجب أن يخرج أيضـاً من التعلّق بهذا المقدور في هـذه الحـال؛ لأنّ دخولهـا في التعلّق بـالبعض يقتضـي تعلّقهـا بالكلّ. ألا ترى أنّها متى وجدت تعلّقـت بـالكـلّ و إذا عـدمـت خرجت من التعلّق بالجميع، فلو خرجت من التعلّق بالجميع لما أثّرت في هذا المقدور الموجود، لأنّها إنّما تؤثّر فيه لثبوت تعلّقها به.

فإن قيل: إنّها ما خرجت من التعلّق بأضداد هذا المقدور في هذه الحال.

قلنـا: مع ثبوت التعلّق لا بـدّ من صـحّة الفعل على وجه من الوجوه، و قد علمنا أنّ أضـداد هذا الفعل لا يصحّ أن يوجد في هذه الحال البتّة، فكيف يكون التعلّق ثابتاً و حكمه مرتفعاً؟

و أيضـاً: فإنّ حقيقة تعلّق القدرة بالمقدورات كلّها لا بدّ من أن تكون متّفقةً في كلّ ما يتعلّق به، و ليس يخلو من أن يكون معنى التعلّق هو صـحّـة التـأثير أو وقوعه و ثبوته. فإن كان الأوّل، فيجب أن لا تكون متعلّقـةً، و الفعـل موجود؛ لأنّ الوجود يخرج بـالثبوت عن الصـحّة. و إن كـان الثـاني وجـب أن لا تكون القـدرة متعلّقةً بمقدوراتها قبل أن تؤثّر فيها، و لا توجد عاريةً من مقدوراتها، مع

أنّها متعلّقةٌ بها؛ لأنّ الثبوت هاهنا يرتفع، و لا يجوز أن يقسّم معنى التعلّق، فيكون فيما وجد له حقيقةٌ، و هو الثبوت، و فيما لم توجد له حقيقة أخرى، و هو الصحّة؛ لأنّ ذلك نقض الأُصول.

[الدليل الثاني]

دليل آخر: و ممّا يدلّ على أنّ القدرة متقدّمةٌ على مقدوراتها، هو أنّ القدرة إنّما يحتاج إليها لإخراج المقدور من العدم إلى الوجود، و نقل الموجود إلى الوجود محالٌ، فيجب أن يتعلّق بالمعدوم، و يخرج بوجوده من التعلّق به.

و لا يلزم ما ذكرناه في الإرادة؛ لأنّها لا يحتاج إليها لنقل المراد من العدم إلى الوجود، و إنّما هي جهةٌ للفعل، و مؤثّرةٌ في وقوعه على وجه دون وجه، فلهذا وجب أن يقارن المراد.

و كذلك القول في العلم المؤثّر في إحكام الفعل؛ لأنّه إنّما يقارن الفعل لتأثيره في غير الحدوث و الوجود، بل في وجه الإحكام، مثل ما قلناه في الإرادة.

فإن قيل: أ ليس السبب قد يقارن المسبّب، مثل الوَهيّ مع الألم، و المجاورة مع التأليف؟

قيل: السبب لا يؤثّر في إخراج المسبّب من العدم إلى الوجود، بل المؤثّر في ذلك كونه قادراً، و السبب كالآلة في ذلك و الوصلة إليه.

فإن قيل: كيف تقولون إنّ الإرادة و العلم إنّما وجب مقارنتهما للمراد، و الفعل المحكم من حيث أثّر في وجهٍ للفعل غير الحدوث، و النظر المولّد للعلم يؤثّر في كون الاعتقاد علماً، و مع هذا متقدّم له غير مقارن؟

قلنا: الإرادة إنّما وجب كونها مصاحبةً لما يؤثّر فيه، أو مصاحبتها لأوّل جزء منه، إذا لم تكن المصاحبة لجميعه كالخبر و الأمر؛ لجواز وقوعه على وجوه مختلفة، فإذا اختصّ ببعضها وجب أن يكون ذلك لأمر يقارن، و ليس كذلك العلم الواقع عن النظر؛ لأنّ مع تقدّم النظر لا يصحّ أن يقع الاعتقاد غير علم، و لا يصحّ أن يقع على وجه آخر بدلاً من كونه علماً، و الحال واحدة. و جرى العلم في هذا الباب مجرى سائر المتولّدات في أنّها لا يحتاج في وقوعها على وجهٍ إلى مؤثّر

مصاحب، بل المؤثّر فيها يكون مقارناً للسبب[١]؛ لأنّ بوجود[٢] السبب المسبّب في حكم الوجود[٣]، و لهذا وجبت مصاحبة كون الفعل المحكم المتبدأ لما يؤثّر فيه من العلم، و لم يجب ذلك في المتولّد، و إن كان محكماً.

و أيضاً: فإنّه غير ممتنع أن يكون المؤثّر في كون الاعتقاد علماً هو كون الناظر عالماً بالدليل على الوجه الذي يدلّ[٤] بشرط تقدّم النظر، و ليس يمتنع أن يكون الشرط متقدّماً[٥] في بعض الأحكام، ألا ترى أنّ من فعَل القبيح لا يستحقّ به الذمّ إلّا بشرط تقدّم كونه عالماً أو[٦] عاقلاً أو متمكّناً من العلم به.

و إنّما قلنا المؤثّر كونه عالماً بالدليل بشرط تقدّم النظر، و لم نجعل المؤثّر النظر؛ لأنّ الناظر لو خرج من كونه عالماً بالدليل لشبهة دخلت عليه، لم يقع ذلك الاعتقاد في الثاني علماً.

فإن قيل: أ ليس الفعل يحتاج إلى محلّ، و قد يحتاج إلى بنية في بعض الأفعال، كالعلم و القدرة و الحياة، و العلم يحتاج إلى الحياة، و جميع ذلك يحتاج إليه في وقت وجوده، فألّا احتاج أيضاً إلى القدرة مثل ذلك؟

قلنا: المعتبر[٧] بجهة الحاجة لا بنفس الحاجة؛ لأنّ الفعل المفتقر إلى المحلّ لم يحتج إليه ليحصل له الوجود، و إنّما احتاج إليه في وجوده و عند وجوده. و كذلك ما يحتاج إلى معان في المحلّ، إنّما يحتاج إليها في وجوده، لا ليحدث فيه[٨]، و لهذا يحتاج إلى هذه الأمور في حال بقائه و استمرار وجوده، كما احتاج إليها في ابتداء وجوده. و القدرة إنّما احتيج إليها ليوجد بها، و لم يحتج إليها في وجود الفعل، ففارقت جميع ذلك.

---

١. ذ (ص ٨٩): المسبب.

٢. ج: يوجد.

٣. ذ (ص ٨٩): الموجود.

٤. ذ (ص ٨٩): + عليه.

٥. ذ (ص ٨٩): أن يكون لها شرط متقدم عليها.

٦. ذ (ص ٨٩): و.

٧. ذ (ص ٩٠): + في هذا الباب.

٨. ذ (ص ٩٠): ليحدث بها و يوجد.

و يمكن أن يجعل[1] هذا دليلاً في أصـل المسـألة، فيقال: لو احتاج الفعل في ابتداء وجوده إلى القدرة لاحتاج إليها مع البقاء و اسـتمرار الوجود، قياسـاً على المحلّ و المعاني التي يحتاج إليها في المحلّ.

فـأمّا الآلات فلا يحتاج فيها إلى مصـاحبتها للفعل، إلّا ما كان محلّاً للفعل، أو في حكم المحلّ، كالسـكّين في القطع و الجناح في الطيران و النار في الإحراق و ما يجري مجراها؛ لأنّ النار ينفذ في الجسـم المخترق، فلا بدّ من وجودها في تلك الحال. فأمّا ما لم يكن محلّاً للفعل فلا يلزم مقارنته[2] للفعل، كالقوس في الرمي، بل يجب تقدّمها، و يجوز أن تقع الإصابة مع عدمها أو كسرها.

و القـدرة بخلاف ذلـك؛ لأنّ جهة الحاجة إليها تقتضـي التقدّم دون المقارنة، على ما مضـى. فلهذا أجزنا وقوع الفعل بقدرة معدومة، و إن لم يجز ذلك في الجارحة المعدومة.

[الدليل الثالث]

دليـل آخر: و ممّـا يـدلّ على تقـدّم القـدرة للمقـدور، أنّ تعلّق كون القـادر قـادراً بـالمقدور لا يختلف بـاختلاف القـادرين، و إن كـان بعضـهم يقـدر لنفسـه و بعضـهم بقدرة، كما لم يختلف العالمون و المدركون، و إن اختلفت جهات استحقاقهم.

و إذا ثبـت ذلـك، فلو كان أحدنا يقارن كونه قادراً لوجود المقدور لوجب ذلك في القديم، و لمّـا علمنـا تقـدّم كونـه قـادراً على كونه فاعلاً وجب مثل ذلك فينا؛ لوجوب المطابقة التي ذكرناها بين القادرين و العالمين و المدركين في كيفيّة التعلّق.

فـإن قيـل: القـديم تعـالى يقدر على أجناس لا نقدر عليها، و يقدر على الاختراع و نحن لا نقدر عليـه، و يقـدر تعـالى من الجنس الواحـد في المحـلّ الواحـد و الوقـت الواحد على ما لا يتناهى، و الواحد منّا لا يقدر بهذه الشروط إلّا على جزء واحد.

قيـل: هـذا خـارج عمّـا اعتبرنـاه؛ لأنّ الاختلاف في ذلـك لا يرجع إلى كيفيّـة التعلّق و حقيقـة التنـاول، بـل إلى أمور غير ذلـك. و القـديم تعـالى و إن اختصّ بمـا ذكرنـاه، و نحن لا نقـدر عليه،

---

١. ب: نجعل.

٢. أ: مقارنتها.

فكيفيّة[١] كونه قادراً على ذلك أجمع مثل كيفيّة كوننا قادرين، و هي جهة الإحداث، و نحن أوجبنا التساوي في هذه الجهة.

[الدليل الرابع]

دليل آخر: و ممّا يدلّ على تقدّم كون القادر قادراً على مقدوره، هو أنّ المقدور متى بقي خرج من كونه مقدوراً، و إنّما خرج من ذلك في حال بقائه[٢] لوجوده، و الوجود حاصل له في حال الحدوث، فيجب خروجه بالحدوث من تعلّق القدرة.

فإن قيل: لم زعمتم أنّ الباقي يخرج[٣] من المقدور؟

قيل: قد علمنا أنّ الجسم لا يكون في حال بقائه مقدوراً لله تعالى كما كان في حال عدمه؛ لأنّه لو كان مقدوراً لكان تعالى مجدّداً لوجوده في كلّ حال، و لو كان كذلك لصحّ أن يفعله- و هو ببغداد- في الوقت الثاني بالصين، و قد علمنا استحالة ذلك.

فإن قيل: دليلكم مبنيّ على بقاء المقدور، و ذلك غير صحيح.

قلنا: من قال ببقاء مقدورات القُدَر يقول: قد ثبت عندي بقاء مقدورات كثيرة، فأنا أبني على أصل. و من قطع على أنّها لا تبقى أو شكّ، يقول: لو قدّرنا فيها البقاء لاستغنت[٤] عن القدرة، و إنّما استغنت[٥] لوجودها، و التقدير كافٍ في هذا الباب.

على أنّا قد بيّنّا أنّ الجسم باق، و أنّه يخرج بوجوده من كونه مقدوراً، فيجب أن يكون حكم كلّ موجود حكمه، و[٦] إن لم يجز عليه البقاء.

فإن قيل: أ ليس عندكم أنّ الاعتماد سفلاً يحتاج في بقائه إلى وجود الرطوبة و لا يحتاج في وجوده إليها، فألّا كانت القدرة مثل ذلك؟

---

١. أ: و كيفيّة. و الصحيح ما أثبتناه كما في: ذ (ص ٩٠).

٢. ذ (ص ٩١): + من تعلق القدرة.

٣. ب: خرج.

٤. ذ (ص ٩١): لاستغنيت.

٥. ذ (ص ٩١): استغنيت.

٦. ب، ج: - و.

قيل: لا نقول إنّ الاعتماد يحتاج في بقائه إلى الرطوبة، بل نقول: الاعتماد من شأنه أن ينتفي في الثاني إلّا أن يحدث ما يمنع من انتفائه من حدوث الرطوبة عند حدوثه، و إذا لم يعدم كان باقياً.

فإن قيل: أ ليس الفعل يكون حسناً و قبيحاً في حال حدوثه، و لا يكون كذلك في حال بقائه، فهلّا تعلّقت القدرة بالفعل في وجوده، دون حال بقائه؟

قيل: المؤثّر في الحسن و القبح وجوه يحدث عليها الفعل لا يتجدّد في حال البقاء، فلهذا اختصّ الحسن و القبح بحال الحدوث.

و بمثل ذلك نجيب إذا سئلنا عن الإرادة، و أنّها تؤثّر في الفعل في حال حدوثه و لا تؤثر في حال البقاء، و كذلك كون العالِم عالِماً يؤثّر في المحكم من الأفعال في حال الحدوث دون حال البقاء؛ لأنّ الوجه الذي يؤثّر فيه الإرادة و العلم يختصّ حال الحدوث دون حال البقاء، و قد بيّنّاه في الدليل المتقدّم.

على أنّا لا ننكر أن يكون بين الباقي و الحادث فرق، و أن يكون بعض الأحكام يتعلّق بإحدى الحالتين دون الأخرى، إذا كان ذلك لأمر مفعول[1] من جهة معلومة،[2] و القدرة بخلاف ذلك؛ لأنّ جهة الحاجة إليها هي نقل الفعل من العدم إلى الوجود، فبوجوده يجب أن يستغنى عنها، و يتساوى في ذلك الموجود الحادث و الباقي.[3]

[بطلان القول بعدم تعلّق الفعل بفاعله في حال البقاء]

فأمّا قولهم: الفعل يتعلّق بفاعله في حال الحدوث و لا يتعلّق به في حال البقاء، فإنّه باطل؛ لأنّا لا نقول إنّ الفعل محتاج إلى فاعله في حال حدوثه و لا بقائه، بل نقول إنّه بوجوده قد استغنى عنه، و من يقول إنّه متعلّق به في حال حدوثه يريد أنّه لو تقدّم كونه قادراً للحال التي وجد فيها بلا فصل لما حدث، و هذا حكم لا يوجد للباقي. و ربما فسّروا ذلك بأنّ أحوال الفاعل من كونه عالماً و مريداً[4] تؤثّر في الوجوه التي يحدث عليها الفعل، و مثل هذا لا يكون في حال البقاء.

---

١. كذا. و لعلّ الصحيح: «معلوم»، أو: «معقول».

٢. ذ (ص ٩٢): بعد أن يكون ذلك الحكم معقولاً، و جهته أيضاً معقولة بحسب ما يدل عليه الدليل من ذلك.

٣. ب: الموجود و المعدوم و الحادث و الباقي.

٤. أ: + و.

فإن قيل: أ ليس الكون يمنع في[1] حال حدوثه، دون حال بقائه.

قلنـا: المنع في الكون إنّمـا اختصّ حـال الحـدوث؛ لأنّ المنع يتعلّق بالفاعل على التفســير الذي قدّمناه، و الباقي لا يتعلّق به حسب ما قدّمناه، فلأجل ذلك اختصّ المنع بحال الحدوث.

---

١. أ، نسخة بدل ب: من.

فصل: في قبح تكليف ما لا يطاق

إنّما يحســن أن يكلّم في هـذه المســألـة من امتنع من تكليف العـاجز العَدوَ، و الأعمى تنقيطَ المصــاحف، و لم يجوّز تكليف المحال، و مع هذا أجاز تكليف ما لا يطاق، بأن نبيّن تكليف ما لا يطاق، مثل تكليف العاجز المشيَ، و غير ذلك من وجوه الفساد.

فـأمّـا من قـال يحســن من الله تعـالى أن يكلّف مع العجز، و يجـاوز ذلك إلى أن قال يجوز أن يكلّف المحـال و يعـاقب على خلافه، فلا يكلّم بحال؛ لأنّ من هذه صــورته يكابر أوائل العقول، و من كابر في ذلك لم يمكن أن يبيّن فســاد قوله، بل الواجب السـكوت عنه، فإن تُكُلِّف الكلام معه فعلى وجه التشــنيع عليه، و التنبيه على أنّه مكابر للعقول دافع للضــرورات، لا على وجه الحجاج، و مجرى ذلك مجرى مكالمة الســوفســطائية و أصــحاب العنود في أنّ ذلك إنّما يكون على وجه التنبيه، لا على وجه الحجاج.

و اعلم أنّ المراد بقولنـا تكليف ما لا يطاق، هو كلّ ما يتعذّر معه الفعل، ســواء كان ذلك لعدم القـدرة أو عـدم العلم أو عـدم الآلـة أو عـدم الـدلالـة؛ لأنّ الكـلّ يتســاوى في قبح التكليف، و إن اختلفت جهات التعذّر.

و الـذي يـدلّ على ذلك أنّا نعلم ضــرورةً قبح أن يؤمَر الجماد أو العاجز أو الميّت أو الزمِن، و كذلك[1] يقبح أن يؤمر الأعمى بنقط المصـحف، و الأُمّي بالكتابة. و إنّما قبح ذلك؛ لأنّه[2] تكليف[3] لما لا يطـاق[4]؛ بـدلالـة أنّـه متى كـان ذلـك متأتّياً لم يقبح الأمر به، و متى تعذّر قبح، فعلم أنّه جهة القبح.

و ليس لأحد أن يقول: إنّما قبح ذلك لتعرّيه من نفع أو دفع ضــرر؛ لأنّ ذلك يقتضــي أنّ حال

---

١. ذ (ص ٩٢): فكذلك.

٢. ب: + يلزم

٣. أ: بياض.

٤. ذ (ص ١٠٠): + و يتعذّر وجوده.

تكليف ما لا يطاق و حال تكليف ما يطاق سواء في صحّة اختيار العقلاء لكلّ واحد منهما مع التساوي في النفع و دفع الضرر، و قد علمنا خلاف ذلك.

فإن قيل إنّ ذلك يقبح منّا و لا يقبح منه تعالى، فقد بيّنّا في باب العدل أنّ ما يقبح منّا لوجهٍ يقع عليه، متى وقع على ذلك الوجه فيه تعالى وجب أن يكون قبيحاً. و تكلّمنا على ما يقال في ذلك أنّه قبح للنهي و الحظر و لكوننا مُحدَثين مربوبين، فلا وجه لإعادته؛ لأنّ الطريقة واحدةٌ.

فإذا ثبت ذلك فالكافر عندهم غير قادر على الإيمان، و كان يجب أن يقبح تكليفه الإيمان.

فإن قيل: الكافر إنّما أتى من قبل نفسه في تعذّر الإيمان عليه؛ لتشاغله بالكفر.

قيل: هذا باطل؛ لأنّه شغل بالكفر لأنّه خلق فيه الكفر و قدرة الكفر الموجبة له، فما أتى- على قولهم- إلّا من جهته، تعالى عن ذلك.

على أنّ هذا تعليل لارتفاع الطاقة عنه، و تسليم لكونه غير مطيق، و هو وجه القبح.

على أنّه يلزم عليه أن يحسن أن يكلّف الإيمان مَن قتل نفسه، و مَن قطع رِجل نفسه أن يكلّف المشي؛ من حيث أتيا مِن قِبَل نفوسهما.

فإن قالوا [بـ]الفرق بين العاجز و الكافر، لأنّ الكافر تارك للإيمان و العاجز ليس كذلك.

قيل: الكافر عندكم أسوأ حالاً من العاجز؛ لأنّ الكافر فيه موانع جمّاعة من الإيمان؛ من خلق الكفر فيه و خلق قدرة الكفر الموجبة له فيه و خلق إرادة الكفر و خلق قدرة إرادة الكفر، و العاجز فيه منع واحد، و هو العجز عن الإيمان، فيجب أن يكون الكافر أسوأ حالاً من العاجز.

على أنّا لا نسلّم أنّ الكافر تارك الإيمان؛ لأنّ الترك إنّما يطلق في من يقدر عليه و على الأخذ معاً، فيختار أحدهما بدلاً من صاحبه. و لو جاز أن يقال في الكافر إنّه تارك للإيمان- مع أنّه غير قادر عليه- لجاز أن يقال في العاجز أيضاً إنّه تارك.

و ليس لهم أن يقولوا: إنّ الكافر يتوهّم منه فعل الإيمان، أو جائز منه فعل الإيمان، أو هو مطلق غير ممنوع، و ليس كذلك العاجز؛ لأنّه بخلاف ذلك.

و ذلك؛ أنّ ما ذكروه غير مانع؛ لأنّ الوهم هو الظنّ، و إذا كان الكافر- على مذهبهم- غير قادر على الإيمان، و فيه موانع منه، فقد علم أنّه لا يقع منه الإيمان، فكيف يتوهّم خلاف ما اعتقد فيه؟

هذا عندهم، و أمّا نحن فنقطع على أنّ الكافر في حال كفره لا يصحّ منه فعل الإيمان في هذه

الحال التي مأمور عندهم فيها بالإيمان، فكيف يتوهّم أو يظنّ منه فعل الإيمان؟

و أمّا الجواز، فالصحيح المستقرّ من هذه اللفظة - إذا أطلقت فيما طريقه العقليّات - الشكّ، و إذا علمنا أنّ الإيمان لا يجوز أن يقع منه في حال كفره كيف يشكّ في ذلك حتّى يقول إنّه يجوز منه فعل الإيمان؟

و إن أرادوا بهذه اللفظة نفي الاستحالة، فالاستحالة ثابتة مع وجود الكفر و قدرته.

و أمّا الإطلاق و التخلية و ارتفاع المنع فغير مسلّم؛ لأنّ الإطلاق و التخلية إنّما يستعملان في القادر إذا ارتفعت عنه الموانع، و من ليس بقادر جملةً لا يوصف بذلك.

و [1] المنع، قد [2] بيّنّا أنّ موانع الكافر عن الإيمان على مذهبهم أكثر من موانع العاجز.

و كلّ هذه الفروق لو صحّت ما منعت من كون الكافر غير مطيق [3] للإيمان، و هو وجه قبح تكليفه.

فأمّا من هرب من إلزام تكليف ما لا يطاق إلى القول بالبدل، فقال: الكافر يجوز منه الإيمان في حال كفره على جهة البدل، بأن لا يكون كان الكفر، فأوّل ما يقال لهم: إنّما أجزتم من الكافر الإيمان بشرط أن لا يكون كان الكفر، و هذا الشرط لم يقع، فيجب أن يكون الجواز المعلّق به مرتفعاً.

ألا ترى أنّا إذا قلنا يجوز أن يبعث الله نبيّاً لو لم يكن، قد أعلمنا أنّه ختم النبوّة بنبيّنا صلى الله عليه و آله، فقد شرطنا أمراً عرفنا الآن ارتفاعه، فيجب أن يرتفع تجويز بعثة نبيّ مع فقد الشرط في التجويز. و كذلك إذا أجزنا دخول زيد الدار بشرط أن لا يخبرنا نبيّ بأنّه لا يدخلها، متى أخبر نبيّ بأنّه لا يدخلها ارتفع الجواز.

و يلزم على تجويز الإيمان من العاجز بأن لا يكون كان العجز [4]، بأن تكون القدرة بدلاً منه.

و يلزم كون القديم محدثاً، [5] بأن لا يكون كان موجوداً و في الأزل، بل تجدّد وجوده، و أن يكون كان المحدث قديماً، بأن كان يكون موجوداً في الأزل، و لا يكون متجدّد الوجود. و يؤدّي

---

١. ذ (ص ١٠٢): + أمّا.

٢. ذ (ص ١٠٢): فقد.

٣. أ: مطلق.

٤. ب: العاجز.

٥. أ: + و المحدث قديماً، على جهة البدل الذي ذكروه، بأن يكون القديم محدثاً.

إلى جواز البدل في صـفاته تعالى في الماضـي و الباقي المسـتمرّ الوجود، بأن يقدّر في جميع ذلك خلاف ما ثبت، على جهة البدل، و فساد ذلك ظاهر.

فـإن قيـل: أ ليس أنتم تجوّزون من المكلّف الإيمـان و الكفر في حـال [١] الثـانيـة على البدل، هلّا جاز لنا مثله؟

قيل: بيننا و بينكم فرق واضح؛ لأنّ البدل كالشرط [٢] مِن حقّه أن لا يدخل إلّا في الأمور المنتظرة المسـتقبلة، و لمّا كان ما لم يوجد منتظراً صـحّ [٣] دخول البدل فيه إذا امتنع اجتماعه، و الموجود واقع غير منتظر، فلا يصحّ فيه البدل؛ لأنّه لو صحّ فيه لصحّ في الماضي و الباقي.

فإن قالوا: الكافر تارك للايمان، و لا يصـحّ كونه تاركاً لما يستحيل، كما لا يكون تاركاً للجمع بين الضدّين.

قيـل: الكـافر في حال كفره و إن كان تاركاً للإيمان، فهو تارك لما كان قادراً عليه جائزاً منه، و إن كان الآن قد خرج عن القدرة و الصحّة و الجواز.

و الفرق بين ذلك و الجمع بين الضـدّين أنّ الجمع بين الضـدّين مسـتحيل في كلّ حال، و ليس كـذلـك الإيمـان في حال الكفر، فلهذا جاز أن يقال: إنّه تارك بالكفر الإيمان، و لم يقل ذلك في الجمع بين الضدّين.

---

١. كذا. و لعلّ الصحيح: الحال.

٢. ذ (ص ١٠٤): + و.

٣. جواب قوله: لمّا.

فصل: في أنّ الله تعالى قد كلّف كلّ من تكامل شرائط التكليف فيه

هذا الفصل يحتاج إلى بيان أشياء، أحدها: ما التكليف؟ و ثانيها: ما صفات المكلِّف؟ و ثالثها: ما صفات المكلَّف؟ و رابعها: ما الذي تناوله التكليف من الأفعال؟ و خامسها: ما الغرض بالتكليف؟ و نحن نبيِّن جميع ذلك إن شاءالله.

[**حقيقة التكليف**]

أمّا التكليف، فقد ذكر رحمه الله في «الذخيرة»[1] أنّه إرادة المريد من غيره ما فيه كلفةٌ و مشقّةٌ. قال: و متى قيل في[2] الأمر بما فيه كلفة و مشقّة تكليف، فالمرجع به إلى الإرادة؛ لأنّ الأمر إنّما يكون أمراً بإرادة الآمر الفعلَ المأموربه، و لهذا توجد صيغة الأمر فيما ليس بتكليف، إذا لم يعلم أنّه أريد المأموربه.

و الرتبة معتبرةٌ في التكليف، كما هي معتبرةٌ في الأمر.

و قال قوم: إنّ التكليف هو إعلام المكلّف وجوب الفعل أو الصفة الزائدة على حسنه، أو إعلامه[3] قبحه. و المراد بالإعلام كمال العقل و ما نصب الله تعالى من الأدلّة على أحوال الفعل. و جَعَلَ هذا القائل الإرادة شرطاً في حسن التكليف، لا في حدّه.

و قال بعضهم: التكليف هو إلزام الغير ما فيه المشقّة. و هذا ينتقض بالمندوبات؛ لأنّه مكلِّفٌ لها، و إن لم يكن مُلزِماً لها.

و أقوى القولين ما ذكره في «الذخيرة». يدلّ على ذلك أنّه متى أراد أحدنا من غيره فعلاً تلحقه فيه المشقّة وُصِف بأنّه مكلِّف، و إن لم يكن مُعلِماً له بشيء، و لا دالاً عليه، و لهذا يقولون كلّفتني

---

١. انظر: الذخيرة، ص ١٠٥.

٢. في: ذ (ص ١٠٤): «إنّ»، و لعلّه هو الصحيح.

٣. ذ (ص ١٠٤): إعلام.

القبيح، و كلّفتني ما لا يلزمني، و يقول جماعتنا للمجبّرة: إنّ تكليف ما لا يطاق قبيح. فتجري لفظة «تكليف» و «مكلّف» مع القبح و الحسن، و الواجب و غير الواجب. و لو كان الإعلام هو التكليف لما صحّ جميع ذلک.

و أيضاً: فلو كان بنفس الإعلام مكلِّفاً لجاز أن يجري عليه هذا الوصف مع فقد الإرادة، بل مع الكراهة، و قد علمنا ضرورةً خلاف ذلک.

فإن قيل: يلزمكم مثله؛ لأنّه لو كان الإرادة نفسها تكليفاً لجاز أن يريد منه الفعل،[1] فيكون مكلِّفاً، و إن لم يكن مُعلِماً له، دالّاً على أمرٍ.

و إنّما قيل: أمّا في الواحد منّا، فإنّه يصحّ ذلک؛ لأنّهم يقولون في من أراد من غيره فِعلَ ما فيه المشقّة: إنّه كلّفه، و إن لم يكن مُعلِماً له و لا دالّاً على أمرٍ. و إنّما لا يجوز في القديم؛ لأنّ الإعلام شرط في حسنه و من جملة إزاحة العلّة فيما كلّفه، لا لأنّه لو لم يُعلِمه لم يكن مكلِّفاً متى أراد منه فعلَ ما فيه المشقّة.

و الذي يقوّي ما قلناه أنّ جميع الشيوخ ذكروا أنّ التكليف لا يحسن إلّا بعد كمال العقل و نصب الأدلّة، و أنّه تعالى متى أكمل العقول و حصّل سائر الشرائط فلا بدّ أن يكون مكلِّفاً.[2] قالوا: و لو لم يكلّفه[3]، و الحال هذه، كان التعريف و خلق الشهوة قبيحين أو الشهوة وحدها.

و هذا يدلّ على أنّ التكليف غير التعريف، و أنّ التعريف و ما يتبعه شرط في وجوبه، و يجري مجرى الإقدار و التمكين، فكما لا يكون التكليف هو الإقدار و التمكين فكذلک[4] الإعلام.

و ليس لأحد أن يقول: لو كان الأمر على ما ذكرتموه لكان الواحد منّا إذا أراد من غيره أن يصوم و[5] يصلّي وجب أن يكون مكلِّفاً له، و ذلک لا يقوله أحد.

و ذلک؛ أنّ هذا يدخل على الإعلام أيضاً؛ فإنّ من أعلم منّا غيرَه شيئاً من العبادات و دلّه عليه و

---

١. ج: + فان لم يكن.
٢. أ، ج: + و.
٣. ذ (ص ١٠٦): لو لم يكلّف.
٤. ذ (ص ١٠٦): + لا يكون.
٥. ذ (ص ١٠٧): أو.

نبّهه على كونها طاعةً، فكان يجب أن يكون مكلَّفاً، فإن طعن ذلك في الإرادة طعن في الإعلام و الدلالة.

و الجواب عن ذلك: أنّه إنّما لم نقل ذلك؛ لأنّه قد سبق فيه إرادة الله تعالى، و ما سبق فيه إرادة الله تعالى و تكليفه لم يجز نسبته إلينا.

[**صفات المكلِّف تعالى**]

فأمّا صفات المكلِّف تعالى، فإنّه يجب أن يكون حكيماً مأموناً منه فعلُ القبيح و الإخلال بالواجب؛ ليعلم انتفاء القبح عن هذا التكليف. و هذا ممّا قد مضى بيانه في باب العدل.

و يجب أن يكون قادراً على الثواب الذي عرّض بالتكليف له،[١] و عالماً بمبلغه. و قد بيّنّا ذلك أيضاً في باب كونه قادراً عالماً لنفسه.

و لا بدّ أن يكون له غرض في التكليف و ابتداء الخلق؛ ليحسن التكليف و الابتداء بمثله. و سندلّ على ذلك فيما بعد.

و يجب أيضاً أن يكون مُنعِماً بما يجب له مع[٢] العبادة؛ لأنّ في التكليف ما يقع على جهة العبادة، و هي تتبع النعم المخصوصة. و لا بدّ أن تكون أصولاً للنِعَم كلّها، فلا تدخل نعمةُ غيرِه[٣] - في كونها نعمةً - إلّا بالاستناد إليها، و تقدّمها عليها.[٤]

و لا بدّ أن تبلغ الغاية العظمى في المنزلة و الكثرة التي تقتضيها المصلحة.

و لا يلزم أن يستحقّ بعضنا على بعض جزء من العبادة، لأنّ العبادة غاية في الشكر و نهاية، و إنّما تستحقّ بنعم مخصوصة موصوفة، فلا يمكن فيها الانقسام و التبعيض، كما يجوز[٥] ذلك في الشكر.

و يجب أيضاً أن يكون المكلِّف عالماً بتكامل شرائط التكليف في المكلَّف، من إقدار و غيره

---

١. ذ (ص ١٠٧): غرض التكليف له.

٢. ذ (ص ١٠٧): من. نسخة بدل: مع. ق (ص ١٠٩): به.

٣. ذ (ص ١٠٨): + تعالى.

٤. ق (ص ١٠٩): لا يدخل نعمة كل منعم في كونها نعمة إلا بعد تقدمها.

٥. ذ (ص ١٠٨): لا يجوز.

من [١] ضروب التمكين و إزاحة العلّة.

[**حسن التكليف**]

فإذا ثبت حقيقة التكليف و صفات المكلِّف فالوجه في حسن التكليف أنّه تعريض لمنزلة عظيمة جليلة لا يمكن الوصول إليها إلّا بالتكليف، و التعريض للشيء في حكمه [٢]. فعلى هذا إذا كان التكليف تعريضاً للمنافع فيجب أن يكون نفعاً. يبيّن ذلك أنّ مَن حَسُنَ منه التوصّل إلى أمر من الأمور حَسُنَ من غيره أن يعرّضه له، و معنى التعريض هو تصيير المعرَّض [٣] بحيث يتمكّن من الوصول إلى ما عرّض له.

و لا بدّ من إرادة المعرِّض للفعل [٤] الذي عرّض له، و عرّض للمستحقّ عليه أو التوصّل به إليه. ألا ترى أنّ الإنسان إنّما يكون معرّضاً لولده للعلم، إذا أمكنه من التعلّم و أزاح علّته فيه و أراد منه التعلّم. و متى لم يرد منه ذلك أو لم يُزِح علّته فيه لا يسمّى معرِّضاً.

و مِن شرط المعرِّض أن يكون عالماً أو ظانّاً لوصول المعرَّض إلى ما عرّض له، متى فعل ما هو وصلة إليه. ألا ترى أنّ الواحد منّا لو عرّض ولده للتجارة و أمره بالسفر، و غلب في [٥] ظنّه أنّه متى فعل جميع ما رسمه لا يحصل له شيء من الربح، لا يكون الوالد معرِّضاً له.

و إنّما اعتبرنا الإرادة؛ لأنّ التمكين يستوي فيه ما عرّض له و ما لم يعرّض له من الأفعال، فلا بدّ من الإرادة. ألا ترى أنّ من أعطى غيره سيفاً يصلح أن يقتل به الكافر أو مؤمناً، إنّما يكون معرّضاً له لقتل الكافر متى أراد منه، و إلّا لم يكن بأن يكون معرّضاً لقتل الكافر بأولى من أن يكون معرّضاً لقتل المؤمن. و كذلك لو أراد منه قتل الكافر و لم يمكّنه من قتله- بإعطاء السيف أو ما يقوم مقامه- لا يكون معرّضاً، فلا بدّ من مجموع ذلك.

يبيّن ذلك أنّ أحدنا إذا أعطى غيره مالاً يتمكّن به من المنافع و المضارّ، إنّما يكون معرّضاً له

---

١. ذ (ص ١٠٨): + سائر. ق: من إقداره و سائر.

٢. ق (ص ١٠٩): في حكم إيصاله.

٣. ق (ص ١٠٩): المعروض.

٤. ذ (ص ١٠٨): الفعل.

٥. ق (ص ١٠٩): على.

للمنافع إذا أراد منه الانتفاع.

فإذا ثبت ذلك، فالقديم تعالى إذا أقدر المكلّف و مكّنه و خلق فيه الشهوة، و يمكنه أن ينال بها من المشتهى، كما يمكنه أن يجتنبه على وجه يشقّ عليه، فيستحقّ عليه الثواب، فإنّما يتخصّص بإحدى الوجهين دون الآخر بالإرادة.

فإن قيل: هلّا كفي في تخصيصه إعلام وجوب الواجب و قبح القبيح، و أحد الأمرين داعٍ و الآخر صارفٌ؟

قيل: لو كان ذلك كافياً لوجب أن يكون معرّضاً له؛ و إن أراد منه فعل القبيح و كره فعل الحسن مع إعلامه حُسنَ الحسن و قُبحَ القبيح، و قد علمنا خلاف ذلك. و كان يجب في الواحد منّا لو أعطى غيره مالاً، و نبّهه على قُبحِ القبيح و حُسنِ الحسن - و إن كره منه فعل الحسن و أراد منه فعل القبيح - أن يكون معرّضاً له لفعل الحسن و الانصراف من القبيح، و ذلك باطل.

و إنّما شرطنا العلم بالوصول إلى ما عرّض له، أو الظنّ في من لا يتمكّن من العلم؛ لأنّه لو لم يكن ذلك شرطاً، لجاز أن يكون من عرّض منّا غيره لأمر من الأمور يتوصّل إليه ببعض الأفعال، عالماً بأنّه و إن فعل تلك[1] الوصلة لا يصل[2] إلى ذلك الأمر، أن يكون معرّضاً، و ذلك فاسد.[3]

فعلى هذا يكفي أن يكون القديم تعالى إذا كلّف المكلّف أن يكون عالماً بأنّه إذا فعل ما كلّفه أن يثيبه، و لا يجب أن يكون مريداً للثواب في حال التكليف، بل يكفي أن يريد منه الفعل الذي يستحقّ به الثواب. ألا ترى أنّ الواحد منّا قد يكون معرّضاً لولده[4] للفضل و المدح الذي يستحقّه بتعلّم العلوم، و إن لم يكن مريداً لمدحه في الحال، إذا أراد منه التعلّم، و مكّنه منه و أزاح علّته[5] فيه.

و إنّما قلنا في التكليف إنّه تعريض للثواب؛ لأنّه لا يخلو أن يكون فيه غرض، أو لا غرض فيه. فإن لم يكن فيه غرض كان عبثاً، و ذلك لا يجوز عليه تعالى. و إن كان فيه غرضٌ لم يخل أن

---

١. ذ (ص ١٠٩): بتلك.

٢. ذ (ص ١٠٩): لا يتّصل.

٣. ذ (ص ١٠٩): لا يتّصل إلى ذلك الأمر و لا يناله، و يكون مع هذا معرّضاً، و قد علم خلاف ذلك.

٤. ذ (ص ١١٠): ولده.

٥. ذ (ص ١١٠): علله.

يكون الغرض منفعة المكلّف أو مضرّته. و لا يجوز أن يكون غرضه مضرّته؛ لأنّ ذلك قبيح، فلم يبق بعد ذلك إلّا أنّ غرضه نفع المكلَّف.

فإذا ثبت أنّ غرضه نفعه لا يجوز أن يريد نفعاً لا يستحقّ بالتكليف، و لا يوصل به إليه. فإذَن يجب أن يكون غرضه الوصول إلى الثواب المستحقّ، و الثواب لا يمكن الوصول إليه إلّا بالأفعال التي تناولها التكليف؛ لأنّ الابتداء بالثواب- و لا استحقاقَ- قبيح؛ لأنّه يقارنه تعظيمٌ و تبجيلٌ، و معلومٌ ضرورةً قبح التعظيم ابتداءاً من غير استحقاقٍ، و لا يمكن استحقاق الثواب إلّا بهذه الأفعال.

فعلى هذا متى حسن التكليف وجب، و لا واسطة بين الوجوب و القبح؛ لأنّ المكلّف إذا تكاملت شروط تكليفه في جميع وجوه التمكين، و جعَلَ الفعل شاقّاً عليه، و كان متردّدَ الدواعي، و زال عنه الإلجاء، وجب تكليفه. و متى نقص بعض هذه الشروط قبح التكليف.

و إنّما قلنا يجب تكليفه عند تكامل هذه الشروط؛ لأنّه لو لم يكلّفه لكان إمّا مغرياً له بالقبيح أو عابثاً، و كلاهما لا يجوزان عليه.

يبيّن ذلك: أنّه تعالى إذا كان قادراً على إغنائه بالحسن عن القبيح، فلم يفعل و أحوجه بالشهوات المخلوقة فيه و التخلية بينه و بينه، فإن لم يكن له غرض كان عابثاً، و إن كان فيه غرض فلا غرض فيه إلّا التكليف، و أن يكون ملزماً له تجنّب المشتهى، و إن شقّ ذلك عليه؛ للمنفعة العظيمة بالثواب، و إن[1] لم يكن ذلك فالإغراء يقوّيه[2] الدواعي إلى مثله[3].

و لا يلزم على ذلك أن تكون البهائم مغراةً بالقبيح لحصول الشهوة فيها؛ لأنّ معنى الإغراء لا يصحّ في البهائم؛ من حيث إنّه يصحّ في من يتصوّر العاقبة و يأمن المضرّة فيها، و ذلك يختصّ العقلاء.

فأمّا وجه الحكمة في ابتداء الخلق، فإنّه لا يخلو من ثلاثة أقسام: إمّا نفع المخلوق، أو نفع غيره، أو لهما، مع تعرّي ذلك من وجوه القبح. و إذا حسن أن يخلقه لنفعه حسن أن يخلقه لينتفع به، و إن اجتمعا كانا أولى بالحسن.

---

١. ذ (ص ١١١): فإن.

٢. ذ (ص ١١٠)، ق (ص ١١٢): بتقوية.

٣. ذ (ص ١١٠): نيله. ق (ص ١١٢): إلى نيله حاصل.

و لا يدخل في الأقسام أن ينتفع هو تعالى؛ لأنّ ذلك لا يجوز عليه تعالى. و لا يذكر أيضاً أن لا يكون[١] له[٢] فيه غرض؛ لأنّ ذلك عبث، و كلامنا في وجوه الحكمة.

فعلى هذا، المكلّف منفوع بالتفضّل و منفوع بالثواب، و إن كان في المعلوم أنّه يؤلم لمصلحته أو لمصلحة غيره فهو منفوع بالعوض أيضاً، فتجتمع فيه الأوجه الثلاثة[٣].

فأمّا غير المكلّف فإنّه منفوع بالتفضّل، و بالعوض؛ إن كان في إيلامه مصلحة لغيره من المكلّفين به.

و أقلّ ما يحسن منه تعالى أن يخلقه ابتداءً خلقُ حيٍّ و[٤] خلق شهوةٍ فيه لمُدرَك موجود يدركه فيلتذّ به. و يجوز أن يكون ذلك المُدرَك الحيَّ نفسَه و يجوز أن يكون غيرَه؛ لأنّه يجوز أن يشتهي الحيُّ إدراكَ نفسه و إدراك ما يحلّ فيه، كما يجوز أن يشتهي غيرَه من المدرَكات.

و لا بدّ من خلق إرادة لخلق ذلك الحيّ و لحياته و شهوته؛ لأنّ العالِم إذا فعل شيئاً لا بدّ أن يكون مريداً له، إذا لم يكن ممنوعاً من الإرادة، على ما بيّنّاه فيما مضى.

و لهذا قيل: إنّ تقديم خلق الجماد[٥] على الحيوان قبيحٌ؛ من حيث كان عبثاً.

و ذكر المرتضى رحمه الله في تدريسه أنّه لا يمتنع أن يبتدئ بخلق الجماد، إذا عُلِم أنّه[٦] خلق بعد ذلك مكلّفاً، و أخبره بأنّ الجماد خُلِق أوّلاً، كان ذلك لطفاً له، و لا يمكن أن يكون هذا الخبر صدقاً إلّا بأن يكون خلق الجماد تقدّم.[٧]

و أقوى ما يطعن على هذا أن يقال: إنّ وجه الحسن لا يجوز أن يتأخّر عن حال حدوث[٨]

---

١. ب: إلّا أن يكون.

٢. ب: – له.

٣. أ: ثلاثة الأوجه. ج: الثلاثه الأوجه. ق (ص ١٠٨): الوجوه الثلاثة.

٤. ب: – خلق حيّ و.

٥. أ، ب: + إذا علم أنّه خلق.

٦. أ: + إذا.

٧. ق (ص ١٠٨): و يجوز أن يبتدئ الله تعالى بخلق الجماد، إذا علم أنّه يخلق فيما بعد حيّاً مكلفاً يكون من لطفه اختياره خلق الجماد قبله.

٨. نسخة بدل أ: التكليف.

و الخبر عن خلق الجماد بعد خلقة الجماد متأخّر، فلا يجوز أن يكون وجهاً في حسن خلق الجماد.

و لـه أن يقول: إنّه إذا علم من حالـه أنّـه يخلق المكلّف فيما بعد و يخبره بذلك فينتفع به، وقع في الحـال خلق الجماد حسـناً، كما يقول: إنّ وجه حسـن التكليف علمه بأنّ المكلّف متى فعل ما كُلِّف به فُعِل به الثواب المتسحقّ، و إن كان فعل الثواب متأخّراً.

[صفات الأفعال التي يتناولها التكليف]

و أمّـا الأفعال التي يتناولها التكليف فلا بدّ أن يصـحّ إيجادها للمكلّف [١] على الوجه الذي كلّفه؛ لأنّ ذلك تمكين، و لا يحسـن التكليف إلّا معه، و من شـروطه تقوية دواعي المكلّف بفعل اللطف و ما جرى مجراه ممّا لا ينافي التكليف؛ لأنّه يجري مجرى... [٢].

و لا بدّ أن يكون الفعل الذي يتناوله التكليف ممّا يستحقّ به المدح و الثواب؛ لأنّ وجه [٣] حسـن التكليف إذا كان هو التعريض للثواب- على ما قدّمناه- لم يجز أن يتناول إلّا ما يسـتحقّ به الثواب، و ما يسـتحقّ به الثواب على ضـربين: واجب و ندب، و لا [٤] يخرج التكليف من أن يكون واجباً أو ندباً. و لا يتناول المباح؛ لأنّه لا مدخل له في استحقاق المدح و الثواب.

فـإن قيل: إذا كان الغرض بالتكليف التعريض للثواب هلّا اقتصـر بالمكلّف تكليف الندب؛ لأنّ استحقاق الثواب حاصل بفعله، و إن لم يفعل لم يستحقّ العقاب الذي [٥] في الإخلال بالواجب.

قيل: لا يخلو أن يكون السؤال عن المندوبات العقليّة أو الشـرعيّة. فإن كان عن العقليّة فإنّ ذلك محـال؛ لأنّهـا لا تنفـكّ من الواجبـات؛ لأنّ كمـال العقـل يقتضـي ذلـك. و إن كان السـؤال عن المندوبات الشـرعيّة، قلنا [٦] ذلك غير جايز؛ لأنّه إنّما حسـن تكليف الندب من حيث كانت النوافل مسـهِّلةً له [٧] و مقوّيةً لدواعيه، فلا يصـحّ أن يقتصـر بالمكلّف على تكليفها؛ لأنّها تابعة لا يسـتقلّ

---

١. ق (ص ١١٢): من المكلّف.

٢. بياض. ذ (ص ١١٢): و ذلك أيضا يجري مجرى التمكين في الوجوب.

٣. أ، ب: بياض.

٤. ق (ص ١١٢): فلا.

٥. أ: + هو.

٦. ج: قلت.

٧. ب، ج: بياض. ق (ص ١١٣): للواجب.

بنفسها.

فإن قيل: هلّا كان وجه حسن تكليف المندوبات الشرعيّة ما فيها من الثواب، دون أن تكون مسهّلةً للواجبات، أو تكون لطفاً في المندوبات العقليّة؟

قلنا: هذا بمعزل ممّا نحن فيه، و لا يليق هذا السؤال بهذا الموضع، غير أنّا نجيب عنه ليرتفع اللبس. و هو أن نقول: لو كان وجه حسن تكليفها ما فيها من الثواب لما كان لإيقاعها على وجهٍ دون وجهٍ و شرائط مخصوصةٍ أولى من غيرها، و لما كان تكليف[1] فعل بذلك أولى من تكليف فعل آخر.

و ليس لأحد أن يقول: إنّ ما عداها لم يكلّف؛ لأنّ فيها مفسدة.

و ذلك؛ أنّ الأمر لو كان على ما قال كانت هذه الأفعال واجبةً؛ لأنّ ترك المفسدة واجب. فإذا بطل ذلك دلّ على ما نذهب إليه من الوجهين اللذين مضى ذكرهما.

و ليس لأحد أن يقول: لا يلزمكم[2] أن تكون تروكها واجبةً؛ لأنّه يجوز أن لا يفعل التروك و لا هذه؛ لجواز خلوّ الفاعل من الفعل و الترك.

و ذلك؛ أنّه لا خلاف بين الأُمّة أنّه لو فَعَلَ تركاً للمندوبات هو فَعَلَ ما ليس عليه الذمّ، فبطل ما قالوه.

[صفات المكلَّف]

فأمّا الكلام في صفات المكلَّف [فيتبيّن][3] إذا بيّنّ مَن المكلّف؛ لأنّ الكلام في صفةِ ذاتٍ فرعٌ على إثبات تلك الذات. فإذَن ...[4] فالحيّ منّا، و إن عرف نفسه و لا يشكّ فيها، فذلك علم جملة، و الخلاف[5] في مَن الحيُّ المُدرِك القادر العالم، على جهة التفصيل.

---

١. ب: بتكليف.

٢. ب: لا يلزم.

٣. بياض. و أثبتناه بقرينة السياق.

٤. بياض.

٥. ذ (ص ١١٣): + واقع.

فعلى هذا لا يمكن أن يستدلّ ... [١] الفعّال هو هذه الجملة بما يعلم من كون أحوالها ضرورةً، [٢] ككونه قاصداً و معتقداً، و أنّ العلم [٣] بالصفة فرع على الموصوف، فلا يكون العلم بالحيّ استدلالاً، مع أنّ صفاته معلومةٌ ضرورةً [٤]؛ لأنّ للمخالف أن يقول: الواحد منّا يعلم نفسه ضرورةً، و لكن على الجملة، يصحّ بأن [٥] يعلم [٦] صفاته أيضاً ضرورةً. و غير ممتنع أن يَعرف الأصلَ على طريق الجملة مَن يعرف الفرع [٧] على جهة التفصيل. ألا ترى أنّ من استدلّ على أنّ للأجسام مُحدِثاً يعلم [٨] مُحدِثَها بطريق الجملة دون التفصيل، ثمّ يستدلّ على كونه قادراً عالماً، فيعلم صفاته على وجه التفصيل.

على أنّ من قال الحيّ هو هذه الجملة لا يعلم بنية الحيّ التي متى انتقضت [٩] خرج عن كونه حيّاً ضرورةً، و إنّما يرجع فيه إلى الاستدلال، و تعيينه و تمييزه لا دليل عليه [١٠]. فقد صار الأصل معلوماً جملةً، و الفرع معلوماً تفصيلاً. فلا بدّ من الكلام في أنّ ... [١١] ما هو، ثمّ الكلام في صفاته.

و المكلَّف هو الحيّ؛ لأنّ من ليس بحيّ لا يحسن تكليفه. و يسمّى الحيّ منّا انساناً و في الملائكة و الجنّ و البهائم بأسماء أُخر.

و الفلاسفة تقول [١٢] الحيّ الفعّال بأنّه نفس. [١٣] و على ما اختاره رحمه الله الحيّ هذه الجملة المشاهدة، دون أبعاضها [١٤]، و بها يتعلّق جميع الأحكام من الأمر و النهي و المدح و الذمّ.

---

١. بياض. ذ (ص ١١٣): و لهذا ضعف الاستدلال على أنّ الحيّ منّا.

٢. ذ (ص ١١٣): بأنّا لا نعلم أحوالاً لنا كثيرة ضرورة.

٣. أ، ج: «و أنّ العلم» بياض.

٤. أ، ج: بياض.

٥. ذ (ص ١١٣): فصحّ أن.

٦. ج: «بأن يعلم» بياض.

٧. أ، ج: بياض.

٨. أ، ج: فعلم.

٩. ذ (ص ١١٣): انقضت.

١٠. أ، ج: بياض.

١١. بياض. ذ (ص ١١٣): الإنسان.

١٢. أ، ج: بياض.

١٣. ق (ص ١١٣): و الفلاسفة تسمّيه نفساً.

١٤. أ، ج: بياض.

و في الناس من قال: الحيّ هو [١] غير هذه الجملة، و هو ذات ليست بجوهر و لا عرض و لا حالّ في هذه الجملة، و هو المحكيّ عن معمر و بني نوبخت [٢] و الشيخ [٣] أبي عبدالله.

و قال ابن الراوندي و هشام [٤]: هو جزء [٥] في القلب. و قال الأسواري [٦]: هو ما في القلب من الروح. و قال النظّام [٧]: هو الروح، و [٨] الحياة [٩] المداخلة لهذه [١٠] الجملة. و قال ابن الأخشاد [١١]: هو جسم رقيق منسابٌ في هذه الجملة.

و استدلّ على ما اختاره [١٢]: بأنّ الأحكام الراجعة إلى الحيّ كلّها نجدها تظهر في هذه الجملة، و

---

١. أ، ج: «الحيّ هو» بياض.

٢. هم بيتٌ من الشيعة عُرفوا بالكلام و تضلّعوا فيه. و قد تعرّض الشيخ المفيد إلى أقوالهم في كتابه أوائل المقالات، و كان أشهرهم إسماعيل بن علي النوبختي و الحسن بن موسى النوبختي.

٣. ق (ص ١١٣): و شيخنا.

٤. ق (ص ١١٤): + الفوطي. هو: هشام بن عمرو الشيباني الفوطي، من أهل البصرة، و من رجال الطبقة السادسة، و كانت له منزلة عند الخاصة و العامة، توفي سنة ٢٢٦ق. راجع عنه: تاريخ الإسلام، ج ١٦، ص ٤٤١- ٤٤٢؛ طبقات المعتزلة، ص ٦١؛ مقالات الإسلاميين، ص ٤٨٨؛ الفرق بين الفرق، ص ١٤٥- ١٥٣؛ الملل و النحل، ج ١، ص ٨٥- ٨٧

٥. ق (ص ١١٤): جوهر.

٦. هو: أبو علي عمرو بن قائد الأسواري التميمي، معتزلي قدري، من القراء القصاص، من أهل البصرة. أخذ عن عمرو بن عبيد، و له معه مناظرات. كان من أتباع أبي الهذيل العلاف، ثم انتقل إلى مذهب النظام، و هو شيخ الأسوارية من المعتزلة، عدّ من الطبقة السابعة. قال ابن حجر: مات بعد المائتين بيسير. راجع عنه: طبقات المعتزلة، ص ٧٢؛ الفرق بين الفرق، ص ١١٤؛ الأعلام، ج ٥، ص ٨٣

٧. هو: أبو إسحاق ابراهيم بن سيار بن هانئ البصري، تلميذ أبو الهذيل العلاف، و ابن اخته. من أئمة المعتزلة، و هو شيخ النظّامية التي نسبت إليه. من أذكياء المعتزلة، و ذوي النباهة فيهم. من أشهر تلاميذه الجاحظ، توفي ما بين سنة ٢٢١ هـ و سنة ٢٣١ق. راجع عنه: طبقات المعتزلة، ص ٤٩؛ مقالات الإسلاميين، ص ٤٨٧- ٤٨٨؛ الملل و النحل، ج ١، ص ٦٧- ٧٣؛ الفرق بين الفرق، ص ١٣١- ١٥٠؛ الأعلام، ج ١، ص ٤٣.

٨ ق (ص ١١٤)، ذ (ص ١١٤): + هو.

٩. أ، ج: بياض.

١٠. ق (ص ١١٤): المتداخلة بهذه.

١١. ق (ص ١١٤): ابن الإخشيد. هو: أبوبكر أحمد بن علي بن بيغجور الإخشيد (ت ٣٢٦ هـ)، شيخ المعتزلة و صاحب التصانيف. كان ذا تعبّد و زهادة. له تأليفات في الفقه و النحو و الكلام. و له من المصنفات: كتاب نقل القرآن، و كتاب الإجماع، و كتاب اختصار تفسير محمد بن جرير، و كتاب المعرفة في الأحوال، و غير ذلك. راجع عنه: الأعلام، ج ١، ص ١٧١؛ تاريخ الإسلام، ج ٢٤، ص ١٨٦؛ طبقات المعتزلة، ص ١٠٠؛ المنية و الأمل، ص ٨٥

١٢. أ، ج: «على ما اختاره» بياض.

منهـا: أنّ الإدراك يقع بهـا[١]، و التـألّم و التلذّذ تابع للإدراك،[٢] و الفعل[٣] المبتدأ يظهر في أطرافها[٤]، فلا بدّ من إسـناد ذلك إلى ما له تعلّق معقول بها[٥]. و إذا[٦] أفسـدنا جميع ما ادّعي من وجوه التعلّق لم يبق إلّا [ما ادّعيناه.

و لا][٧] يجوز أن يكون الفـاعـل في هذه الجملة غيرها[٨] أو[٩] خارجاً عنها؛ لأنّ ذلك يقتضـي أنّه يخترع ... هـذه الجملـة[١٠] و يبتـدئها؛ لأنّ القدرة- على هذا المذهب- قائمة بذلك الحيّ[١١]، لا بهذه الجملة. و هذا ... نعلم ضـرورةً مِن[١٢] أنّ أحدنا قد يتعذّر عليه حمل[١٣] بعض الأجسـام بإحدى يديه أو يثقـل، فـإذا اسـتعـان[١٤] بـاليـد الأخرى تـأتّى المتعذّر أو[١٥] خفّ المتثقّل[١٦]؛ لأنّه لا وجه[١٧] لهذا الحكم المعلوم باضـطرار مع القول[١٨] بالاختراع، و أنّ هذه الأبعاض[١٩] ليسـت مَحالّاً للقدرة، و إنّما

---

١. ج: «يقع بها» بياض. ب: «بها» بياض. أ: «يقع» بياض. ق (ص ١١٤): يقع بأعضائها. ذ (ص ١١٣): و منها، لأن الادراك يقع بأعضائها.

٢. ق (ص ١١٤): + و لو أنّها هي الحيّة لما وقع الإدراك بأبعاضها.

٣. ق (ص ١١٤): و أيضاً: فالفعل.

٤. ق (ص ١١٤): + كحركة أيدينا و أرجلنا و غير ذلك.

٥. ق (ص ١١٤): إليها، و إلى ما له به تعلق معقول.

٦. أ، ب، ج: بياض.

٧. «ادعيناه و لا» بياض. أثبتناه بقرينة السياق.

٨. ب: الفاعل غيرها، في هذه الجملة.

٩. ج: و.

١٠. ذ (ص ١١٥): يقتضي أن يخترع الأفعال في هذه الجملة. ق (ص ١١٤): لاقتضى أن يخترع الأفعال في هذه الجملة.

١١. ق (ص ١١٥): بذلك الغير.

١٢. ذ (ص ١١٥): يبطل بما نعلمه ضرورةً مِن. ق: باطل بما يعلم ضرورةً.

١٣. ب: - حمل.

١٤. أ، ج: بياض.

١٥. ب: و.

١٦. ذ (ص ١١٥): المستثقل.

١٧. ق (ص ١١٥): و لا وجه.

١٨. أ، ج: «مع القول» بياض.

١٩. ذ (ص ١١٥): الأعضاء.

يصحّ ذلك على مذهب من أثبت في اليد اليمنى [١] من القُدَر ما لا يصحّ أن يفعل [٢] به إلّا باستعمالها و مباشرتها، و أنّ القادر و إن كان قادراً بما في اليمين و اليسار [٣]، لا [٤] يصحّ [٥] أن يفعل بقدرة [٦] مع استعمال إحدى اليدين.

و بمثل ذلك يعلم أنّه ليس بمعنى في القلب؛ لأنّ [٧] اليدين على هذا المذهب ليستا بمحلَّين للقُدَر أصلاً؛ لأنّها تحلّ الجزء الذي في القلب.

و يبطل هذا المذهب أيضاً: أنّ الفاعل لو كان معنىً في القلب لما صحّ ظهور الحركات في الأطراف؛ لأنّها إن كانت على جهة الاختراع فقد أفسدناه، و إن كانت على جهة التوليد فقد علمنا خلافه؛ لأنّ ذلك يقتضي الجذب من القلب و الدفع، و قد علمنا أنّ اليد تتحرّك من غير أن تسرى إليها من القلب حركة.

و يمكن أن يعترض على هذا الوجه بأن يقال: لم لا يجوز أن يكون بين القلب و بين اليد عروق باطنة تنجذب [٨] و تتحرّك، فتتحرّك بحركتها اليد [٩] و إن لم يظهر لنا، كما تتحرّك عروق النبض و ان لم نشاهدها.

و ممّا يبطل هذين المذهبين أنّا نعلم أنّ المريض المدنف قد ينتهي به الحال إلى حدّ يتعذّر عليه تحريك يده أو رجله، مع احتمالها للحركة، فلو كان الفعّال [١٠] يخترع الفعل لجاز أن يخترع بالقدرة [١١] القائمة به في هذه الجارحة مع المرض.

---

١. أ، ج: «في اليد اليمنى» بياض.

٢. ذ (ص ١١٥): يعقل.

٣. أ: بياض.

٤. ج: – و اليسار لا. ب: – لا.

٥. ب: فيصح.

٦. ذ (ص ١١٥): بقُدَر.

٧. ج: – القلب لأنّ. أ: «القلب لأنّ» بياض.

٨. كذا.

٩. ب: – اليد.

١٠. ذ (ص ١١٥): الإنسان.

١١. ذ (ص ١١٥): بقُدَره.

و إنّما قلنا إنّ العضو مع المرض يحتمل الحركة؛ أنّه [١] يصحّ من غيره أن يحرّكها، فلو خرجت من الاحتمال لما صحّ ذلك، و إذا [٢] كان المرض ما نفى القُدَر القائمة به لم يتعذّر عليه الفعل بها لو لا ما قلناه، من أنّ القُدَر في العضو تنتفي بالمرض. [٣]

و ليس لأحد أن يقول: القُدَر التي فيه قد انتفت؛ لأنّه لو كان الأمر على ما قالوه لما صحّت منه الإرادات و الاعتقادات في هذه الحال، و قد علمنا صحّتها منه.

و أيضاً: فإنّ الواحد منّا يجد نفسه مريداً و كارهاً و مفكّراً من ناحية قلبه، فلو لا أنّ القلب أو ما جاوره و قاربه محلّ للإرادة و الاعتقاد لما وجب ذلك.

و أيضاً: فلو كان الفعّال يفعل في هذه الجملة اختراعاً، لم يكن بعض الجمل [٤] بذلك أولى من بعضٍ، فكان [٥] يجب أن يصحّ أن يفعل في جميعها [٦].

و ليس لأحدٍ أن يقول: إنّ بين [٧] ذلك و بين بعض الجمل من الاختصاص و التعلّق ما ليس بينه و بين جميعها، فلأجل ذلك اختصّ، كما نقول في اختصاص العَرَض ببعض المحالّ دون بعض، حتّى لا يصحّ وجوده في غير المحلّ الذي وجد فيه. و كذلك ما كان به الحيّ زيداً [٨] من الأجزاء لا يجوز أن يضمّ إلى عمرو و لا حيٍّ آخر.

و ذلك؛ أنّا لمّا قلنا إنّ الأعراض تختصّ المحالّ أحلنا وجودها في غير المحلّ الذي وجدت فيه. و كذلك ما اختصّ به زيد من الأجزاء محال أن يوجد في حيّ آخر. و ليس كذلك ما تقولون؛ لأنّكم تقولون: إنّ الجملة التي يفعل فيها ذلك القادر، لو زيد في أجزائها- على وجه السمن- أضعافها، لجاز أن يفعل في جميعها، فما الفرق بين أن يفعل فيها و هي متّصلةٌ بهذه الجملة،

---

١. كذا. و لعلّ الصحيح: لأنّه.

٢. ج: إن.

٣. ذ (ص ١١٦): فاذا كان المرض ما نفى قدر اليد على ما يقوله، فما الموجب لتعذر ذلك؟

٤. ق (ص ١١٥): الجملة.

٥. ب، ق (ص ١١٥): و كان.

٦. ق (ص ١١٥): أن يفعل فيها كلّها.

٧. أ، ج: نبين.

٨ ذ (ص ١١٦): + بعينه.

و بين أن يفعل فيها و هي بائنةٌ منها، بأن يكون شخصاً آخر؛ لأنّ هذه الأجزاء بأعيانها قد كان يصحّ أن يفعل فيها ذلك القادر بعينه.

ثمّ يقال لهم: إذا كان الفعّال غير هذه الجملة، لِمَ يخرج عن كونه حيّاً قادراً إذا وسّطت هذه الجملة، أو أُبين رأسُها، [1] و ليس لهذه الجملة تعلّق بذلك الحيّ.

و لا يلزمنا مثل ذلك إذا قلنا: إنّه إذا انقطع رأس الحيّ خرج من كونه حيّاً؛ لأنّا نقول: الحيّ الذي هو هذه الجملة تحتاج إلى بنيةٍ متى انتقضت [2] خرج من كونه حيّاً، و كذلك إذا قلنا: عدم المحلّ يوجب عدم الحالّ، أشرنا إلى حكم معقول، و كذلك كلّ ما يتعلق بعضه ببعض كحاجة العلم إلى الحياة و غير ذلك فلوجه معقول.

ثمّ لِمَ خرج [3] بقطع وسطه و رأسه من كونه حيّاً، و لَم يخرج بقطع يده و رِجله؟ و ما الفرق بينهما؟

و أقوى ما قيل في هذا الموضع: أنّا لا نقطع على خروج الحيّ من كونه حيّاً قادراً عند قطع رأس هذه الجملة و لا قطع وسطه، و من نصر الأوّل يدّعي العلم الضروريّ بذلك.

و ممّا يدلّ أيضاً على أنّ الفعّال هذه الجملة أنّ الإدراك يقع بكلّ عضو من أعضاء هذه الجملة، فلو لم يكن في الأعضاء حياةً لما أدرك بها، كما لا يدرك بالشَّعر و الظُفر. و إذا كان لا بدّ من حياةٍ تحلّ الأعضاء فمحال أن يوجب حكم الحيّ لكلّ ما حلّته؛ لأنّ ذلك يؤدّي إلى أن تكون هذه الجملة أحياء كثيرين و لا تتصرف [4] بإرادة واحدة، و يؤدّي إلى تجويز أن يقع بين أجزاء هذه الجملة اختلاف في المذاهب و تمانع في الأفعال؛ لأنّه كان يجري مجرى أحياء ضمّ بعضهم إلى بعض، و كلّ ذلك فاسدٌ.

و لا يجوز أن توجب هذه الحياة حكماً لغير هذه الجملة؛ لأنّه لا اختصاص في ذلك، فليس واحد في ذلك أولى من بعض، و لا يصحّ أيضاً أن توجب الحياة الموجودة في البعض الحكم

---

١. ق (ص ١١٦): يجب أن لا تبطل الجملة بقطع وسطها، و بقطع رأسها.

٢. ب: انتقصت.

٣. ب: يخرج.

٤. ذ (ص ١١٨): فكانت لا تتصرف.

لبعض آخر؛ لفقد الاختصاص أيضاً.

و إذا لم يصحّ كون الحيّ غير هذه الجملة، و لا بعضها، و لا كلّ جزء منها، ثبت ما نذهب إليه من أنّ الحيّ هذه الجملة بوجود الحياة في كلّ جزء منها.[١]

و أيضاً: فقد علمنا أنّ اليد إذا شلّت لم يمكن تحريكها كما كان يمكن قبل الشلل، فلو لا أنّ هذه الأعضاء من جملة الحيّ لما وجب ذلك؛ لأنّ الحيّ لو كان منفصلاً منها لما أثّر فساد عضو منها في صحّة الفعل فيها.[٢]

و ليس لأحدٍ أن يقول: إنّ اليد لم تحتمل الحركة.

و ذلك؛ أنّه لو كان كذلك لما صحّ من أحد تحريكها، و قد علمنا خلاف ذلك.[٣]

فأمّا من قال إنّ الإنسان هو الروح، فلا يخلو أن يريد بالروح الحياة التي هي عَرَض، أو يريد به الهواء المتردّد. فإن أراد الأوّل فذلك باطل؛ لأنّ الحياة يستحيل أن تكون حيّةً قادرةً، و إن أراد الهواء المتردّد في مخارق هذه الجملة، فذلك أيضاً باطل، لأنّه لا يصحّ أن تحلّه الحياة، و لا يدرك الألم و اللذّة به و هو على صفته. و إن أراد غيرهما، فذلك غير معقول.

على أنّا قد علمنا أنّ الإدراك يقع بظاهر الجسد، فيجب أن تكون الحياة في ظاهره موجودةً، و الفعل يقع ابتداءً في الأطراف، فلو كان المحرّك لها شيئاً مداخلاً لهذا الجسم لكانت الحركة على سبيل الجذب و الدفع، و قد علمنا ضرورةً خلاف ذلك.

ثمّ لِمَ تبطل الروح[٤] بقطع الوسط و الرأس، و لا تبطل بقطع اليد؟ فعلى مذهب النظّام لا وجه لذلك يعقل.[٥]

و كلّ ما أفسدنا به مذهب النظّام يفسد به مذهب ابن الأخشاد، و أنّه جسم رقيق منسابٌ في هذه الجملة؛ لأنّ المذهبين يتقاربان، غير أنّ ابن الأخشاد احترس من قطع الرأس و الوسط، بأن قال: لا

---

١. ذ (ص ١١٨): من أنّ الحيّ بهذه الصفات الموجودة في أحد الأجزاء هو الجملة التي هذا بعض لها.

٢. ذ (ص ١١٩): و لو كان الحيّ منفصلاً عنها لم يؤثر بغير صفاتها في فعلها فيها.

٣. ذ (ص ١١٩): و ليس يمكن القول بأنّها خرجت بالشلل من احتمال الحركة، لأنّ الله تعالى يحركها. و غير هذه الجملة التي اليد الشلاء متصلة بها أيضاً يحرّكها، و لو لا احتمالها للحركة لم يجز ذلك.

٤. ب، ج: - الروح.

٥. ذ (ص ١١٩): و بعد، فما السبب الموجب لتلف هذا الروح المداخلة عند قطع الوسط و الرأس، و لم تتلف عند قطع اليد أو الرجل.

يتقلّص ذلك الجسم عند ذلك، و إذا قطعت يده أو رِجله تقلّص. غير أنّه يمكن أن يقال له: فلِمَ لا يتقلّص عند قطع الرأس و الوسط كما يتقلّص عند قطع الرِجل؟ و ما ذلك الأمر الذي أوجب الفرق بينهما؟

على أنّا نجد من يقطع يده ربما هلك و ربما نجا، فلِمَ يتقلّص تارةً و لم يتقلّص أخرى؟

فإن قيل: كيف يكون الفعّال هذه الجملة، و كون القادر قادراً يرجع إلى جملتها، و لا يرجع إلى كلّ جزء منها؟ و لو جاز أن يكون كذلك لجاز أن يتحرّك جميعها، و إن لم يتحرّك كلّ جزء منها، و ذلك فاسدٌ. و قالوا أيضاً: كيف يجوز أن يضمّ ما ليس بحيّ إلى ما ليس بحيّ فيصير حيّاً؟ و لو جاز ذلك لجاز أن يضمّ ما ليس بأسود إلى ما ليس بأسود، فيصير أسود.

قيل: كلّ أمر لا يعلم ضرورةً فسادُه و صحّتُه، و يكون المرجع فيه إلى دليل، لا ينبغي أن يتعجّب منه، بل ينبغي أن يبحث عن دليله، فإن كان على صحّته دليلٌ فممتثل، و إن لم يكن عليه دليلٌ حُكِمَ ببطلانه.

فإذا ثبت ذلك فرجوع الصفة الواحدة إلى جملة الأجزاء من الجائز، فإذا دلّ عليه الدليل وجب إثباته. و ذلك في الجواز كرجوع الصفات الكثيرة إلى الذات الواحدة، و قد دلّلنا على أنّ الجملة هي الحيّة، دون أبعاضها؛ لأنّ الأحكام كلّها ترجع إلى الجملة، دون أجزائها، من مدح و ذمّ و غير ذلك، و معلوم للإنسان ضرورةً أنّه مدرك واحد و مريد واحد، فإذا اعتبرنا فوجدنا الحيّ منّا يفتقر إلى معنىً يكون به حيّاً، و علمنا أنّ الحياة لا توجب له هذا الحكم إلّا مع غاية الاختصاص به، و استحال حلول الحياة الواحدة في جميع الأجزاء، و استحال أيضاً أن يكون المحلّ حيّاً، فلم يبق في تعلّق الحياة بالجملة و إيجابها الحالّ إلّا ما قدّمناه، من حلولها في بعضها و إيجاب الصفة لجميعها.

و لمّا وجدنا الحيّ يخرج على وتيرة واحدة عن كونه حيّاً عند نقض [1] بنيته، علمنا أنّ الحيّ بحياةٍ يحتاج إلى بنية، و إن لم نعلم تفصيل ذلك.

و ليس يمتنع أن ينضمّ ما ليس بذي صفةٍ إلى ما ليس بذي صفة، فتحصل الصفة التي ما كانت لكلّ واحد منهما. ألا ترى أنّه ينضمّ ما ليس بمحكم و لا دالٍّ على كون فاعله عالماً إلى ما ليس

---

١. ب: نقص.

كذلك أيضـاً، فيصـير محكماً و دالّاً على كونه عالماً، و كذلك ينضـمّ ما ليس بمعجزٍ و لا خارقٍ للعادة، إلى ما ليس بخارق للعادة فيصـير خارقاً للعادة، و كذلك ينضـمّ ما ليس بجسـم إلى ما ليس بجسـم فيصـير جسماً، و ينضمّ المحلّ الذي ليس بمتحرّك قبل وجود الحركة، فتوجد فيه الحركة، و هي أيضاً غير متحرّكة، فيصير متحرّكاً.[1]

و أمّا إذا قلنا إنّ الجسـم متحرّك، فقد دخل تحت ذلك أنّ كلّ جزء منه متحرّك، و لا يجوز أن نقول: إنّ أجزائه غير متحرّكة؛ لأنّه ينقض الأوّل.

و كذلك إذا قلنا: هذا ليس بأسـود، معناه أنّه ليس فيه سواد، فإذا أضفناه إلى ما ليس بأسود أفادا أيضـاً مثل ذلك، فلو قلنا بعد ذلك: إنّ عند الاجتماع يصـير أسـود أفدنا أنّ فيه سواداً، فيكون نقضاً؛ لأنّه ليس فيه سواد، و ذلك بيّن الفساد.

[صفات المكلَّف]

فأمّا الصفات التي يجب أن يكون عليها المكلَّف، فأشياء:

أوّلها: أنّه لا بدّ أن يكون قادراً؛ لأنّه إن لم يكن قادراً لم يكن متمكّناً من الفعل، و ذلك تكليف ما لا يطاق، و قد بيّنّا قبحه.

و ثـانيها: أنّه لا بدّ أن يكون عالماً أو متمكّناً من العلم به؛ لأنّ في جملة ما كلّفه أن يوقعه محكماً، و ذلـك لا يقع إلّا ممّن هو عـالم، و لأنّـه إنّمـا يسـتحقّ الثواب بفعل ما كُلِّف، إذا فعله للوجه الذي كلّفه من كونه واجباً أو ندباً، و ذلك لا يصـحّ إلّا ممّن هو عالم. و كذلك إنّما يستحقّ الثواب على ترك القبيح إذا تركـه لوجـه القبح، و ذلك لا يصـحّ ممّن ليس بعالم...[2] لأنّه إن لم يكن عالماً لم يعلم أنّه قد أدّى ما وجب عليه مع بذل جهده و طاقته، و لا[3] يجوز أن يكون مفرّطاً.

و إنّمـا قلنـا: أو متمكّنـاً من العلم بـه؛ لأنّـه إذا كلّف أمراً[4] و نصـبت له دلالةٌ على العلم به، كان ذلك صحيحاً. و لأجل هذا نقول: الكفّار مكلّفون للشرايع[5]؛ لأنّهم متمكّنون من العلم بها.

---

١. ذ (ص ١٢١): و المحل ليس بمتحرك قبل وجود الحركة، فإذا وجدت الحركة فيه و هو أيضاً غير متحرك صار متحركاً.

٢. أ، ج: بياض. ب: - و.

٣. أ، ج: بياض.

٤. ب: إذا كلف به أمراً.

٥. ق (ص ١١٧): بالشرايع.

و لمّا كانت علومه لا يصحّ حصولها إلّا مع كمال العقل، وجب إكمال عقله، و العقل هو مجموع علومٍ إذا حصلت كان الإنسان كامل العقل، و هذه العلوم لا يمكن حصرها بالعدد، لكنّها محصورةٌ بالصفة؛ لأنّ الغرض في العقل ليس براجع إليه، و إنّما يحتاج إليه من حيث كان وصلةً إلى تحصيل العلوم الاستدلاليّة، و وقوع الأفعال على الوجوه التي تناولها التكليف، فيجب أن يحصل للمكلّف من العلوم ما يتمكّن بها من هذين الوجهين. و للعلوم تعلّق بعضها ببعض، و ليس ذلك لغيرها من المعاني، فلأجل ذلك وجب حصول كلّ ما لا تسلم هذه العلوم إلّا معه.

و العلوم المسمّاة عقلاً تنقسم [١] ثلاثة أقسام، أوّلها: العلم بأصول الأدلّة، و ثانيها: ما لا يتمّ العلم بهذه الأصول إلّا معه، و ثالثها: ما لا يتمّ الغرض المطلوب إلّا معه [٢].

فمثال الأوّل: العلم بأحوال الأجسام التي تتغيّر عليها، من حركة و سكون و بُعد و قُرب، و العلم باستحالة خلوّ الذات من النفي و الإثبات المتقابلين، و العلم بأحوال الفاعلين و تعلّق الأفعال بهذه الأحوال. و ليس يصحّ العلم بذلك إلّا ممّن هو عالم بالمدركات، أو ممّن يجب أن يعلمها إذا أدركها، و ممّن إذا مارس الصنائع علمها.

و العلم بالعادات من أصول الأدلّة الشرعيّة، فلا بدّ منه، و هذا هو نظير القسم الثاني [٣]، و قد أُلحق بذلك- على مذهب قومٍ- العلم بمخبر الأخبار على خلاف فيه.

و أمّا مثال القسم الثالث: فهو العلم بجهات المدح و الذمّ، و الخوف و طرق المضارّ، حتّى يصحّ خوفه من إهمال النظر، فيجب عليه النظر و التوصّل به إلى العلم.

و الذي يدلّ على أنّ ما بيّنّاه هو العقل، هو [٤] أنّ عند حصول هذه العلوم و تكاملها يكون الإنسان عاقلاً، و متى لم يتكامل لم يكن عاقلاً، و إن وجد على كلّ أمر سواها، فدلّ على أنّها هي العقل، فلو كان العقل غيرها لجاز حصول العقل من دونها، أو حصولها من دون العقل، و قد علمنا بطلان ذلك.

---

١. ق (ص ١١٧): + إلى.

٢. ذ (ص ١٢٢): إلّا به.

٣. ذ (ص ١٢٢): و هذا هو مثال القسم الثاني.

٤. ذ (ص ١٢٢): و الذي يدلّ على ما بيّنّاه هو العقل دون ما قاله صنوف المبطلين.

و إنّما سـميّت عقلاً؛ لأمرين، أحدهما: من حيث تمنع و تعقل عما تدعوا النفس إليه، من القبائح التي تشـتهيها النفس، فشـبّهت بعقال الناقة. و الثاني: أنّ مع ثبوت هذه العلوم تثبت العلوم الاستدلاليّة، فكأنّها عاقلة لها.

و لأجل ما قلناه لا يوصف تعالى بأنّه عاقل، و إن كان عالماً بجميع المعلومات.

و يجـب أن يكون المكلّف متمكّنـاً من الآلات التي يحتـاج إليهـا في الأفعـال التي يتعلّق بهـا تكليفـه؛ لأنّ فقـد الآلة كفقد القدرة في قبح التكليف، و لأنّ الفعل يتعذّر مع فقدها، كتعذّره مع فقد القدرة.

و الآلات على ضـربين، أحدهما لا يقدر على تحصـيلها غيره تعالى، كاليد و الرِجل، فلا بدّ أن يخلقها[1] في وقت الحاجة إليه. و الضـرب الثاني يتمكّن المكلّف من تحصـيلها لنفسـه، كالقلم في الكتابة و القوس في الرمي، فالتمكين من تحصيلها له و إيجاب تحصيلها يقوم مقام خلقها له.

و كلّ فعل لا يصـحّ أن يقع على وجهٍ دون وجهٍ إلّا بالإرادة فلا بدّ أن يكون متمكّناً من الإرادة، إذا كلّف إيقاعه على ذلك الوجه، و ذلك مثل العبادات و قضاء الديون و غير ذلك.

و كلّ فعل يقع على وجهٍ، و إن لم يكن مريداً له، جاز أن يكلّف، و إن منع من الإرادة، و ذلك كردّ الوديعة و ردّ عين المغصوب.

و يجـب أن يكون المكلّف مشـتهياً و نـافراً و ملتذّاً؛[2] لأنّ الغرض بالتكليف إذا كان التعريض للثواب و لا يصـحّ اسـتحقاق الثواب إلّا على ما تلحق المكلّف فيه مشـقّة، و لا يصحّ[3] ذلك إلّا بأن يكون نافِرَ الطبع[4] عنه و مشتهياً لما كلّف الامتناع منه.

و لهـذا نقول: لا بدّ من مشـقّة على المكلّف في فعل ما كلّفه أو في سـببه أو فيما يتّصـل به. و لذلك أمثلة لا فائدة في التطويل بذكرها.

و يجـب أيضـاً أن يكون مخلًّى بينـه و بين مـا كلّفـه، و الموانع عنه مرتفعة؛ لأنّ مع المنع يتعذّر

---

١. ق (ص ١١٨): + له.

٢. ذ (ص ١٢٣): و ممّا يجب أن يكون المكلّف عليه صحّة كونه مشتهياً و نافراً و آلماً و ملتذّاً.

٣. ق (ص ١١٨): فلا يصحّ.

٤. ق (ص ١١٨): نافراً بالطبع.

الفعل، كتعذّره مع فقد القدرة.

و لا فرق بين أن يكون المنع من جهته تعالى أو من جهة غيره في أنّ التكليف يقبح. اللّهم إلّا أن يكون المكلّف قادراً على إزالة ذلك المنع عن نفسه، فيحسن حينئذ تكليفه إزالةَ المنع و إيقاعَ الفعل بعده.

و لا يحسن منه تعالى أن يكلّف بشرط زوال المنع؛ لأنّ ذلك إنّما يحسن ممّن لا يعلم العواقب، كالواحد منّا، فشَرَط ما يُخرج تكليفه من القبح[1] إلى الحسن. و لو جاز ذلك لجاز أن يكلّف من يعلم أنّه يعجز بشرط زوال العجز، أو يكلّف من يعلم أنّه يموت بشرط أن لا يموت، و ذلك فاسد.

فإن قيل: أ ليس عندكم أنّ تكليف المعدوم الذي لم يخلق- بشرط أن يوجد- صحيح؟ فهلّا جاز مثله في جميع ذلك؟

قيل: إنّما كلّف الله تعالى من جملة من لم يخلقه مَن عَلِمَ من حاله أنّه يخلقه و يزيح علّته في جميع شرائط التكليف، و من لم يعلمه كذلك لم يكلّفه بحال، لا بشرط و لا بغير شرط، فبان الفرق بينهما.

و يجب أيضاً أن يكون الإلجاء زائلاً عنه فيما كلّفه؛ لأنّ الغرض بالتكليف التعريض للثواب، و ما لا يثبت معه استحقاق المدح لا يثبت معه أيضاً استحقاق الثواب، و الإلجاء لا يثبت معه استحقاق المدح بحالٍ. ألا ترى أنّ الإنسان لا يستحقّ المدح على أنّه لا يقتل نفسه و لا أولاده و لا يهلك متاعه، و ذلك لأنّه مُلجأ إلى أن لا يفعل ذلك مع زوال الشبهة؛ لأنّه إن دخلت عليه شبهةٌ فاعتقده حسناً، جاز أن يفعل ذلك كما تفعله جماعة من الهند، من تحريقهم نفوسهم لمّا اعتقدوا في ذلك التقرّب إلى الله و التعريض لثوابه.

و العلّة في أنّ المُلجأ لا يستحقّ مدحاً أنّ مِن شأن ما يستحقّ به المدح أن يفعل لوجه حسنه، و المُلجأ يفعل خوفاً و دفعاً للمضرّة.

و الإلجاء يكون بشيئين، أحدهما: أن يخلق فيه تعالى العلم الضروريّ بأنّه متى رام فعلاً من

---

١. ب: القبيح.

الأفعال حال بينه و بينه، فيصير مُلجئاً إلى أن لا يفعل، و نظيره في الشاهد مَن يظنّ بأمارات قويّة أنّه متى رام قتل بعض الملوك منع منه؛ فإنّه لا يدعوه الداعي إلى التعريض لذلك.

و بهذا الوجه يكون أهل الآخرة مُلجئين إلى ترك القبائح؛ لأنّه تعالى يخلق فيهم العلم الضروريّ بأنّهم متى راموا القبيح حيل[1] بينهم و بينه.

و القسم الثاني من الإلجاء يكون بالمنافع الكثيرة الخالصة و المضارّ الشديدة، كمن أشرف على الجنّة و النار، و هو عالم بهما[2]، فهو مُلجأٌ إلى دخول الجنّة مع تخليته من ذلك. و كذلك من شاهد سَبُعاً أو ناراً أو حائطاً واقعاً؛ فإنّه مُلجأٌ إلى الهرب من جميع ذلك.

و القسم الأوّل لا يجوز أن يخرج عن كونه إلجاءً بحال، و الثاني يصحّ تغيّره، بأن يعتقد أنّ له في الوقوف في هذه المواضع منفعةً توفى على مضرّته، [فـ]ـجاز أن يقف و يختار تلك المضرّة.

و قد يكون مع حصول الإلجاء في بعض المواضع الاختيار ثابتاً فيما لم يتناوله الإلجاء؛ لأنّ من أُلجئ إلى الهرب من السَبُع هو مخيّر في أيّ طريق شاء سلكه، إذا كان مخيّراً فيها.

و ليس مِن شرط[3] المكلّف أن يعلم أنّه مكلّف؛ لأنّه إن أريد بذلك أن يعلم أنّ مكلِّفاً كلّفه، فهذا لا اعتبار به؛ لأنّ المكلّف قد يعلم وجوب الفعل عليه و يتمكن من أدائه على الوجه الذي وجب، و إن لم يعلم أنّ له مكلِّفاً، فلا حاجة به إلى هذا العلم. و إن أريد بذلك العلم بوجوب الفعل عليه، أو التمكّن من العلم به، و إن لم يكن مضافاً إلى موجِبٍ و مكلِّفٍ، فلا بدّ من ذلك.

و ليس من شرط المكلّف أن يعلم قبل الفعل أنّه مكلّف بالفعل لا محالة، و أنّه أوجب عليه قطعاً؛ لأنّه لو كان ذلك شرطاً لكان المكلّف يقطع على بقائه إلى وقت الفعل، و ذلك يقتضي إغراؤه بالقبيح في هذا الوقت.

و أيضاً: فلا مكلّف إلّا و هو يجوّز اخترامه في الثاني، و كيف يكون مع ذلك قاطعاً على بقائه؟

فإن قيل: أ ليس الأنبياء و الأئمّة عليهم السلام و من يجري مجراهم في كونهم معصومين قد يقطعون على بقائهم دهراً طويلاً، و لا يكونون مغرين؟

---

١. ب، ج: حل.

٢. ذ (ص ١٢٥): و علم ما فيها من المنافع.

٣. ذ (ص ١٢٥): شروط.

قيل: الإغراء لا يصحّ في المعصوم الموثوق بأنّه لا يرتكب شيئاً من القبائح.

و ليس لأحد أن يقول: إذا كان المكلّف لا يقطع على أنّه مكلّف و لا مخاطب بالصلاة إلّا بعد أن يفعل الصلاة، و قبل ذلك بتجوّز[١] الاخترام يجوّز[٢] أن لا تكون عليه واجبة، فكيف يلزمه فعل الصلاة مع تضيّق[٣] الوقت و إيقاعها على وجه الوجوب؟

و ذلك؛ أنّ هذا المكلّف و إن جوّز على نفسه الاخترام، فهو يعلم على الجملة أنّه لا يبقى - و هو على صفة المكلّف - إلّا و تلزمه الصلاة، فيلزمه[٤] التحرّز من الإخلال بالواجب لئلّا يستحقّ الذمّ، و إنّما يحصل التحرّز بفعل الصلاة، فلأجل ذلك وجب عليه فعلها.

---

١. ق (ص ١٢١): بتجويز.

٢. ذ (ص ١٢٦): و قبل ذلك يجوّز الاخترام، و يجوّز.

٣. أ، ب: تضييق.

٤. ج: فيلزم.

فصل: في حسن تكليف من علم الله أنّه يكفر

المخالف في هذه المسألة طائفتان، إحداهما تقول: إنّ تكليف من علم الله أنّه لا يؤمن مستحيل؛ لأنّ التكليف هو الإرادة على بعض الوجوه، و ما علم أنّه لا يكون لا يصحّ أن يراد، كما أنّ من عُلِمَ من حاله أنّه لا يحدث محال أن يحدث.

و أخرى تقول: إنّ ذلك صحيح، لكنّه لا يحسن، و هو قبيح و إن اختلفوا في وجه قبحه، على ما سنبيّنه.

و عندنا إنّ ذلك صحيح و هو حسن، و لا وجه للقبح في ذلك.

[الدليل الأوّل]

و الدليل على ذلك: أنّا قد بيّنّا أنّ التكليف هو إرادة الشيء من الغير على وجه يشقّ مع ضربٍ من الرتبة، و الإرادة تتعلّق بما يصحّ حدوثه في نفسه، سواء علم أنّه يحدث، أو علم أنّه لا يحدث. و إذا كان «ما المعلومُ[1] أنّه لا يكون» لا يخرج من صحّة حدوثه في نفسه، وجب صحّة إرادته.

و لو كان العلم بأنّه لا يحدث يحيل تعلّق الإرادة به لَأحاله الظنّ كذلك، و نحن نعلم أنّه قد يريد الواحد منّا من الكفّار الإيمان، و إن غلب في ظنّه أنّهم لا يؤمنون بضرب من الأمارات، و قد يريد من الغير تناول طعامه و قد قدّمه له، مع غلبة ظنّه أنّه لا يتناوله لسوء خلقه و لجاجه.

و إذا صحّ ذلك مع الظنّ، صحّ مع العلم أيضاً؛ لأنّ المصحِّح لكون الشيء مراداً يتساوى فيه العلم و الظنّ بصحّة حدوثه.

و كذلك يحيل كونه مراداً إذا علم أنّه يستحيل حدوثه، أو ظنّ ذلك و اعتقده و إن كان ممّا يصحّ حدوثه في نفسه. ألا ترى أنّ العلم باستحالة حدوث الذات كالاعتقاد لذلك و الظنّ له في

---

١. ب: كان بالمعلوم.

إحالة تعلّق الإرادة، فلو كان العلم بأنّه لا يقع مُحيلاً لإرادته لَساواه في ذلك الظنُّ.[1]

و الذي يبيّن ذلك أيضـاً أنّ أحدنا يريد من غيره الفعلَ، ثمّ ينكشـف له أنّه ما وقع، و لا يفرق هـذا المريـد بين حـاله هذه و بين حاله لو[2] أراد ما وقع، كما لا يفرق بين حالتَي كونه معتقداً لما يقع و لمـا لا يقع. و كان يجب على هذا المذهب أن يفرق؛ لأنّه في إحدى الحالتين متمنٍّ عندهم، و في الأخرى مريد.

و ليسـت الإرادة في هذا الباب كالعلم؛ لأنّ العلم يتناول الشـيء على ما هو به، فلأجل ذلك لم يصـحّ أن يتعلّق بحـدوث مـا لا يحـدث؛ لأنّـه يكون جهلاً. و الإرادة و إن تنـاولـت حدوث الأمر فليسـت متعلّقةً به على ما هو به، فجرت مجرى الاعتقاد في تعلّقه بالشـيء على ما هو به، و لا على ما هو بـه[3]، و جرت أيضـاً مجرى القـدرة في تعلّقهـا بمـا هو المعلوم أنّـه لا يحدث إذا كان[4] يصـحّ حدوثه.

[الدليل الثاني]

و أيضـاً: فقد علمنا ضـرورةً أنّ النبيّ صـلى الله عليه و آله كان يريد من أبي لهب الإيمان مع إعلام الله تعالى له أنّه لا يؤمن، فلو كان ذلك محالاً لما أراده.

و أمّا الكلام على من قال إنّ ذلك يصـحّ لكنّه لا يحسـن، فهو ما تقدّم ذكره، من أنّ التعريض للشـيء في حكم إيصـاله؛ فإنّ كلّ من حسـن منه التوصّـل إلى أمر من الأمور يحسـن من غيره تعريضـه له إذا انتفت عنه وجوه القبح، و عكس ذلك أنّ كلّ شـيء قبح من الواحد منّا التعرّض له قبح من غيره تعريضـه له. و نحن نعلم أنّ الواحد منّا يحسـن منه التعرّض للثواب و التوصّل إليه بفعل ما يسـتحقّ به ذلك، فيجب أن يحسـن منه تعالى تعريضـه له. و إذا حسـن منّا أن نتعرّض لمنافع منقطعة من أرباح التجارات بتكلّف المشـاقّ و الأسـفار، و حسن من غيرنا أن يعرّضنا لها، فالأولى أن

---

١. ذ (ص ١٢٧): لأنّ المصـحّح لكون الشـيء مراداً يسـاوي فيه العلم بصـحة حدوثه الاعتقاد و الظن، و كذلك المحيل لكونه مراداً يسـاوي فيـه هذه الأمور، لأنّ العلم باسـتحالة حدوث الذات كالاعتقاد لذلك و الظن في إحالة تعلق الإرادة، فلو كان العلم بأنّه لا يقع محيلاً لإرادته لساواه في ذلك الظن.

٢. ج: إذا.

٣. ذ (ص ١٢٨): و على ما ليس به.

٤. ذ (ص ١٢٨): + منّا.

يحسن التعرّض للمنافع الدائمة و التعريض لها.

و الكافر إنّما استضرّ في ذلك[1] بفعل نفسه و سوء اختياره؛ لأنّه أقدم على فعل ما يستحقّ به العقاب، و قد نهاه الله و حذّره و توعّده عليه و رغّبه في خلافه، فهو الذي أضرّ بنفسه، دون مكلِّفه تعالى، بل مكلِّفه نَفَعَه بغاية النفع؛ من حيث عرّضه لمنافع لا ينال إلّا بفعل ما كلّفه، و حثّه على ذلك و رغّبه، و حذّره من خلافه.

[الدليل الثالث]

و ممّا يدلّ أيضاً على حسن تكليف من علم الله أنّه يكفر و يموت على كفره، أنّه لو لم يحسن ذلك لوجب أن يكون للمكلّف طريق إلى العلم بقبح ذلك، و لو علم قبحه لوجب أن يكون قاطعاً على أنّه لا يخرج من دار الدنيا إلّا و هو مستحقّ للثواب، و لا يتمّ ذلك إلّا بأمرين، أحدهما أن يعلم أنّه متى رام القبيح منع منه، و ذلك ينافي التكليف، أو يعلم أنّه سيتوب في المستقبل، و ذلك يؤدّي إلى الإغراء، و كلاهما فاسدان. فإذَن يجب أن يكون ممّن يجوّز الخروج من الدنيا و هو مستحقّ للعقاب، و هو ما أردناه.

[الدليل الرابع]

و ممّا يدلّ أيضاً على حسن ذلك أنّه قد ثبت حسن تكليف من علم الله أنّه يؤمن، و قد فعل الله تعالى بالكافر كلّ ما فعله بالمؤمن، من الإقدار و خلق الشهوة و النفار و نصب الأدلّة[2] و خلق العلم و التمكين منه و غير ذلك من الشرائط التي تقدّم ذكرها، فينبغي أن يكون تكليفهما جميعاً حسناً أو قبيحاً، فإذا حكمنا بحسن تكليف من علم الله[3] أنّه يؤمن، وجب مثل ذلك في تكليف من علم الله أنّه يكفر. فأمّا من منع من حسن التكليف أصلاً، فلا يكلّم في هذه المسألة، و يكرّر عليه ما تقدّم من الكلام في حسن التكليف.

و الفرق بين التكليفين لا يرجع إلى اختيار الله تعالى، بل يرجع إلى اختيار المؤمنِ الإيمانَ

---

١. ب: - في ذلك.

٢. ب: - و نصب الأدلّة.

٣. أ: - الله.

فانتفع، و اختيار الكافر الكفر فاستضرّ.

فإن قيل: قد ادّعيتم انتفاء وجوه القبح عن هذا التكليف، فدُلّوا عليه.

قلنا: لا يخلوا قبح هذا التكليف- لو كان قبيحاً- من أن يكون وجه قبحه علمه تعالى بأنّه لا يؤمن، أو فقد علمه بأنّه يؤمن، أو كونه عبثاً، أو أنّه إضرار به؛ من حيث أدّى إلى ضرره، أو من حيث كان مفسدةً؛ لحصول الفساد عنده، و لولاه لما حصل، أو من حيث كان سوء نظر؛ من حيث إنّ العبد لو خيّر و أحسن الاختيار لنفسه لم يحسن أن يختاره. فإذا بيّنّا فساد ذلك جميعاً ثبت أنّه حسن.

و لا يجوز أن يكون قبح ذلك من حيث علم أنّه لا يؤمن؛ لأنّه لو كان كذلك لم يخل من أن يكون ذلك معلوماً ضرورةً، أو بالاستدلال. و لو كان معلوماً ضرورةً لتساوى العقلاء فيه؛ لأنّ الضرورات التي هي من كمال العقل لا اختصاص فيها، كالعلم بقبح الظلم و قبح الكذب العاري من نفعٍ و دفع ضررٍ على سبيل الجملة، و غير ذلك، و قد علمنا أنّ هذا العلم ليس كذلك؛ لوجود الخلاف. و لا فرق بين من ادّعى العلم بقبحه ضرورةً مع وجود الخلاف، و بين من ادّعى العلم بحسنه ضرورةً مع وجود الخلاف فيه.

و إن كان العلم بذلك مدلولاً عليه فلا بدّ له من أصل في الشاهد يردّ إليه، كما وجب ذلك في نظايره، مثل العلم بأنّ الكذب الذي فيه نفعٌ أو دفع ضررٍ قبيحٌ مردود إلى العلم بقبح الكذب الذي لا نفع فيه و لا دفع ضررٍ، و هذا ليس بحاصل في التكليف؛ لأنّه لا طريق لنا إلى أن نعلم أنّ المكلّف يعصي أو يطيع.

و أيضاً: فكلّ ما طريق حسنه أو قبحه المنافع أو المضارّ، قام الظنّ فيه مقام العلم، كالتجارات و طلب العلوم و مداواة الأجسام، و غير ذلك من أنواع التصرّف، و قد علمنا حسن إرشاد الضالّ عن الحقّ إلى الرجوع إليه مع غلبة الظنّ أنّه لا يقبل، و كذلك يحسن تقديم الطعام إلى الجائع مع الظنّ أنّه لا يأكل، و إدلاء الحبل إلى من يغلب في الظنّ أنّه لا يتمسّك به من الغرقى.

و لو علمنا جميع ذلك- بدلاً من الظنّ- لما اختلف الحسن فيه، كما لا يختلف حسن جميع ما

ذكرناه من الأرباح و طلب العلوم و غير ذلك، من مساواة[١] الظنّ للعلم في جميع ذلك.

و إذا ثبت ذلك، و كان التكليف ممّا إذا حسن كان وجه حسنه المنافع و متى قبح فلأجل المضارّ، وجب أن يقوم الظنّ فيه مقام العلم، و قد بيّنّا حسنه في الشاهد مع غلبة الظنّ، فوجب مثل ذلك مع العلم.

فإن قيل: جميع ما ذكرتموه من الضالّ عن الحقّ، أو الجائع الذي قدّم إليه الطعام، أو الغريق الذي أُدلي إليه الحبل، إنّما هم في مضرّة حاصلة، و إنّما عرّضناهم لزوالها، فإذا لم يفعلوا كانوا على ما هم عليه و لم يزدادوا بذلك ضرراً، و ليس كذلك التكليف؛ لأنّه يحصل عنده ضررٌ لم يكن حاصلاً، و لولاه لم يحصل.

قلنا: كلّ من عرّضناه لنفعٍ، من الضالّ عن الحقّ، أو المحتاج إلى الطعام، أو الحاصل في لُجّةٍ، متى لم يقبل فإنّه يستحقّ ضرراً لم يكن مستحقّاً له؛ لأنّه إذا فوّت نفسه الخلاص ممّا هو فيه استحقّ الذمّ من العقلاء و العقاب من الله تعالى، و لو لا ذلك ما كان يستحقّه، فبان الفرق بين الأمرين.

و ليس لأحد أن يقول: لو حسن ذلك لحسن من الوالد أن يعرّض ولده لسفرٍ يربح فيه، مع غلبة ظنّه أنّه يغرق، أو يقتل في طريقه، و يؤخذ المال منه.

و ذلك أنّ منافع الولد و مضارّه عائدة إلى الوالد، فإذا عرّضه للمنافع فلا بدّ أن ينتفع هو بها أيضاً و يسرّ بها، فإذا علم أو ظنّ أنّه يقتل أو يغرق و يتلف ماله لم يجز أن يختاره؛ لأنّه ضرر محض يتعجّله، و التكليف بخلاف[٢] ذلك؛ لأنّه خالص لنفع المكلّف، و لا نفع فيه لله تعالى، و لا استضرار بشيء من أحوال المكلّف، فبان الفرق بينهما.

فإن فرضنا في الشاهد من يعرّض غيره لنفعٍ يغلب في ظنّه أنّه لا يصل إليه، و لا يتعدّى إليه من ذلك ضرر، أجزنا ذلك[٣] مثل الغائب سواء، غير أنّ هذا لا نظير له في الشاهد.

فأمّا من قال: إنّ وجه قبحه فقدُ علمه بأنّه يؤمن، فذلك باطل؛ لأنّه لو كان صحيحاً لأدّى إلى قبح الأمر و النهي في الشاهد؛ لأنّ أحدنا لا يعلم أنّ غيره يطيع فيما يأمره، و لا طريق له إلى العلم

---

١. كذا.

٢. ب: خلاف.

٣. ب: - ذلك.

به، فكان[1] يجب قبح كلّ أمر في الشاهد، و ذلك فاسد.

[ردّ مَن قال إنّ تكليف من علم الله أنّه يكفر عبثٌ]

و أمّا من قال إنّه عبث، فقوله باطل؛ لأنّ العبث هو ما لا غرض فيه، أو ما لا غرض مثله فيه، و في التكليف غرض عظيم، و هو التعريض للثواب الذي لا ينال إلّا به، فكيف يكون عبثاً؟

فإن قيل: أ ليس من زرع سبخةً- مع ظنّه القويّ بأنّها لا تجدي- يوصف بأنّه عابثٌ، و لا ينفعه قوله: إنّ غرضي التعريض[2] للانتفاع بالزرع، فهلّا كان التكليف مثله؟

قلنا: زارع السبخة فعله قبيح، و إن لم يكن عبثاً، و إنّما قبح من حيث كان متلِفاً لماله و مُضِرّاً بنفسه و متعجّلاً الغمّ بذلك. ألا ترى أنّه لو حصل له بازاء ما يتلف من بذره المنافع السنيّة لحسن منه ذلك، و إن علم أو ظنّ في الأرض أنّها لا تنبت؟ فعلم أنّ وجه القبح هو المضارّ الواصل إليه، دون ظنّه أنّها لا تنبت. و لو كان قبحه للعبث لخرج بأدنى غرض من العبث، و كان يحسن منه أن يزرع السبخ إذا سرّ بذلك بعض أصدقائه أو ضحك منه.

فإن قيل: نفرض في من بذر في أرض السبخة بذراً لا ينتفع به و لا يستضرّ بفوته، مثل بذر بعض الحشايش التي لا ثمر لها، مع قدرته أن يبذر ذلك في أرض غير سبخة، و مع ذلك يقبّحه العقلاء، و إن لم يكن فيه ضرر- على ما قلتموه- فيما له ثمر، أو له فيه نفع.

قيل: متى فرض الأمر على هذا كان جائزاً، و لا يكون قبيحاً. و قد أُلزم البغداديون- في تقبيحهم تكليف من علم الله أنّه لا يؤمن إذا لم يكن فيه لطفٌ للغير، و حسنه إذا كان فيه لطفٌ- أن يكلّف الله تعالى الخلق بأجمعهم و إن علم أنّهم يكفرون، إذا علم أنّه يطيع واحدٌ و لو في طاعةٍ واحدةٍ؛ فإنّ فيهم من منع من ذلك و الصحيح على مذهبهم أنّ ذلك جائز؛ لأنّه خارج عن حدّ العبث.

[ردّ مَن قال إنّ تكليف من علم الله أنّه يكفر إضرار و قبيح]

فأمّا من قال إنّه قبيح لأنّه إضرار، فإنّه لا نسلّم أنّه إضرار، بل هو غاية النفع و الإحسان، على ما بيّنّاه، و ليس التكليف هو المؤدّي إلى ضرر، بل المؤدّي إلى الضرر هو سوء اختياره للكفر و

---

١. ج: و كان.

٢. ذ (ص ١٣٢): التعرّض.

المعاصي، و قد نهاه الله تعالى فزجره و رغّبه فيما يستحقّ به الثواب، و إذا خالف أتى مِن قِبَلِ نفسه. و كيف يكون التكليف المتقدّم لاستحقاق الثواب قبيحاً لأجل الضرر بالعقاب؛ و العقاب متأخّر؟ و وجه قبح الأفعال لا بدّ من أن يكون مقارناً لها، و لا يجوز أن يتأخّر عنهما.

و لو كان ما يستحقّه من الضرر بمعصيته وجهاً لقبح التكليف، لوجب إذا جوّز ذلك المكلَّفُ و الآمرُ- و إن لم يعلمه و لا ظنّه- أن يكون أمره قبيحاً؛ لتجويزه وجه القبح؛ لأنّ تجويز وجه القبح كثبوته في قبح الإقدام عليه. فعلى هذا كان يجب قبح تقديم الطعام إلى الجائع و إرشاد الضالّ عن[1] الدين إليه؛ لتجويز أن يعصي فيه و يستضرّ، و هو وجه القبح، بل كان مَن فَعَل ذلك مضرّاً بهما.

[ردّ مَن قال إنّ تكليف من علم الله أنّه يكفر مفسدة]

فأمّا من قال هو مفسدة، فقوله باطل؛ لأنّ المفسدة ما وقع عنده الفساد و لولاه لم يقع، من غير أن يكون تمكيناً و لا له حظٌّ في التمكين؛ لأنّ المفسدة في حكم الداعي إلى الفعل، و الداعي إلى الفعل لا يكون تمكيناً، بل لا بدّ من تقدّم التمكين عليه. و مثال المفسدة أن يعلم الله تعالى أنّه إن خلق لزيدٍ ولداً أو أعطاه مالاً كفَرَ، و إن لم يخلقه آمن أو لم يكفر و لم يؤمن، فهذا مفسدة.

و ليس كذلك تكليف من علم الله أنّه يكفر؛ لأنّ هذا التكليف تمكين من الصلاح و الفساد و الطاعة و المعصية، و إذا ارتفع ارتفع التمكين من جميع ذلك، و ليس خلق الولد تمكيناً، بل هو محض الاستفساد، و التمكين سابق[2]، و إذا ارتفع فالتمكين من الصلاح و الفساد ثابت.

و يلزم على ذلك أن يكون إرشاد الضالّ عن الحقّ إليه مفسدةً إذا غلب في الظنّ أنّه لا يقبل، و تقديم الطعام إلى الجائع مفسدةً إذا غلب في الظنّ أنّه لا يتناوله. و لو كان كذلك لقبح جميعه، و قد علمنا حسنه.

فأمّا من أدلى الحبل إلى من يعلم أو يغلب في ظنّه أنّه يختنق به نفسه فهو مفسدة؛ لأنّه قادر على قتل نفسه بأعضائه، فبالإدلاء لم يتمكّن من قتلٍ كان غير متمكّن قبل ذلك، فخلص كونه مفسدةً،

---

١. أ، ج: من.

٢. ذ (ص ١٣٢): + له.

و ليس كذلك إدلاء الحبل إلى من يعلم أو يظنّ أنّه لا يتمسّك به فيخرج، و إن كان هذا و ذلك[1] قد حصلا في ضررٍ و فسادٍ؛ لأنّ إدلاء الحبل تمكين له من الخروج على وجهٍ ما كان متمكّناً[2] من قبل، فاختياره الفساد لا يلحقه بالمفسدة، و به تمكّن من المصلحة و المفسدة، و لو ارتفع الإدلاء لارتفع التمكين. و ليس كذلك قاتل نفسه بالحبل؛ لأنّه ممّا لا حظّ له في التمكين، بل التمكين سابق له، فثبت[3] كونه مفسدةً.

[ردّ مَن قال إنّ تكليف من علم الله أنّه يكفر سوء اختيار و قبيح]

فأمّا من قال: إنّ هذا التكليف قبيح من حيث إنّه سوء اختيار؛ لأنّه لو خيّر المكلّف في ذلك و كان حسن الاختيار لم يخيّره؛[4] فباطل؛ لأنّ المكلف إنّما لم يجز أن يختاره لنفسه لأنّه علم أنّ عاقبته الاستضرار، و إن كان ذلك بجنايته؛ من حيث إنّه يدخل نفسه في ضررٍ محضٍ، فيناله عاجلاً الغمّ و الخوف منه، و القديم تعالى بخلاف ذلك.

و الذي يكشف عن ذلك أنّه لو خيّر و أحسن الاختيار لنفسه لما اختار لنفسه العقابَ في الآخرة و لا الحدود في الدنيا و لا الذمّ، و قد اختاره القديم تعالى له، فما يختار تعالى للمكلّف بخلاف ما يختاره لنفسه، و لهذا يحسن منّا تقديم الطعام إلى الجائع، مع ظنّنا أنّه لا يأكل فيستحقّ الذمّ، و حسن منّا أيضاً أن ندعو المخالف إلى الحقّ، و إن غلب على ظنّنا أنّه لا يقبل فيستحقّ الذمّ، و لا يحسن من المدعوّ ذلك؛ لأنّه بذلك يُدخِل نفسَه في ضرر محض، مِن استحقاق الذمّ. و الفرق بيننا و بينه ما قلناه في الفرق بيننا و بين القديم تعالى.

[الدليل الخامس]

دليل آخر: و يدلّ أيضاً على حسن تكليف الله تعالى من يعلم أنّه يكفر، أنّه ثبت أنّه قد كلّف من هذه صورته، و قد دلّلنا فيما مضى على أنّه تعالى لا يفعل القبيح، فوجب أن يقطع على أنّه حسن، و أنّه ليس فيه وجه من وجوه القبح.

---

١. ذ (ص ١٣٤): ذاك.

٢. ذ (ص ١٣٤): حاصلاً.

٣. ذ (ص ١٣٤): فتجرّد.

٤. ذ (ص ١٣٤): من حيث لو خير منه المكلّف أو أحسن الاختيار لم يخيّره.

و لا يحتاج في هذا الدليل إلى بيان وجه حسن هذا التكليف و انتفاء وجوه[١] القبح عنه على وجه التفصيل.

و هذا الدليل أقوى من كلّ ما تقدّم، و أحسم للشغب؛ لأنّ تكليفه تعالى من يعلم أنّه يكفر لا نظير له على الحقيقة في الشاهد، و لا له مثال يشبهه في جميع الوجوه، فصار ذلك مثل خلق شهوة للقبيح في أنّه لمّا لم يكن لها أصل في الشاهد اعتمد في حسنها على أنّها من فعل الله تعالى، مع العلم بأنّها لو كانت قبيحةً لما فعلها. و كذلك اعتمد في أنّ الحسن قد يفعل لمجرّد الحسن على هذه الطريقة.

فإن قيل: لا نسلّم أنّ هاهنا من يموت على كفره، بل نقول كلّ من ظهر منه الكفر فإنّه لا يموت إلّا مؤمناً، و لو لا ذلك لما حسن هذا التكليف.

قلنا: هذه مكابرة ظاهرة؛ لأنّا نعلم ضرورةً أنّ كثيراً من الكفّار يموت على كفره، و لو لم يكن في ذلك إلّا ما هو معلوم من دينه عليه السلام أنّ جماعةً في عصره ماتوا على كفرهم أو قتلوا عليه، كأبي لهب و أبي جهل و غيرهما[٢]. و كيف يدّعى ما قالوه، و قد علمنا ضرورةً من دينه عليه السلام أنّ الكفّار معاقبون أبداً، و على هذا المذهب الأمر بالضدّ من ذلك.

على أنّ من خالف في أنّ من يكفر يموت، لا يمكنه الخلاف في أنّه كلّف ما عصى فيه و استحق الذمّ عليه، فما الفرق بين استحقاق الضرر من الذمّ إذا كان المعلوم أنّه يستخلص فيما بعد بتكليف آخر، و بين من علم أنّه لا يختار ذلك و لا يتخلّص.

فإن قيل: جوّزوا- على حسن تكليف من علم الله أنّه يكفر- بعثة نبيّ يُعلم أنّه لا يؤدّي ما حمله.

قيل: بعثة نبيّ لا يؤدّي إلينا ما لنا فيه مصلحة يمنع من إزاحة علّتنا في التكليف، و توجب منع اللطف و التمكين في التكليف، فلهذا لم يجز، لا لأنّه تكليفُ مَن المعلومُ أنّه يعصي، و لسنا ننكر أيضاً أن يفرض في تكليفه مَنِ المعلوم أنّه يكفر وجه[٣] يقبح تكليفه. بل لا ننكر ذلك في تكليف من علم أنّه يؤمن؛ لأنّه لو عرض فيه وجه استفساد لقبح تكليفه، و إن آمن.

---

١. ج: وجه.

٢. ذ (ص ١٣٦): + لكفى.

٣. ق (ص ١٢٥): + قبح.

و يمكن أن يقبح تكليف من علم أنّه يكفر لأمرين، أحدهما: أن يكون مفسدةً إمّا لهذا المكلّف في فعل آخر، أو لغيره من المكلّفين. و الثاني: أن يعلم في طاعة أخرى غير التي علم أنّه يعصي فيها أنّه[1] لو كلّفه إيّاها لأطاع، و الثواب على الطاعتين متساو، فإنّه لا يجوز- و الحال هذه- أن يكلّف[2] ما يعلم أنّه يعصي فيه، دون ما يطيع فيه، و قبحه للمفسدة لا خلاف فيه.

و أمّا الوجه الثاني، و هو أنّه إذا كان غرضه تعالى بالتكليف تعريضه لقدر من الثواب بعينه، و علم أنّه إن كلّفه فعلاً، يحصل فيه ذلك الغرض، إلّا أنّه لا يطيع و يعصي، و إن كلّفه فعلاً آخر أطاع فيه و لم يعص، سواء كان الوقت واحداً أو متغايراً، لم يحسن[3] أن يكلّفه إلّا ما يعلم أنّه يطيع فيه، دون ما يعصي؛ لأنّه يجري مجرى العبث أو نقض الغرض.

يدلّ على ذلك أنّ من كان غرضه منّا سدّ جوعة غيره، و علم أنّه إن قدّم إليه طعاماً مخصوصاً امتنع من الأكل، و إن قدّم غيره أكله، فإنّه لا يجوز أن يقدّم ما يعلم أنّه لا يأكله، و لو فعل كان عابثاً. فلو كان في الطاعة الأخرى زيادة ثواب، و في التي يطيع فيها نقصان ثواب، جاز أن يكلّفه ما يعلم أنّه يعصي فيه؛ لأنّ غرضه تعريضه لثواب أكثر لا يمكن الوصول إليه إلّا بما علم أنّه يعصي فيه.

و على هذه الطريقة قيل[4] في من كفر، و علم من حاله أنّه إن بقي آمن و[5] تاب: إنّه لا يخلو أن يكون القدر الذي عُرِّض له من الثواب يتساوى فيه التكليف الذي عصى فيه، و التكليف الذي لو بقي فيه هو الزيادة[6] الثواب،[7] فإن تساويا فيه لم يحسن أن يكلّف الأوّل، بل يكلّفه الثاني الذي يطيع

---

١. ب: +به.

٢. ذ (ص ١٣٦): يكلّفه.

٣. جواب لقوله: إذا.

٤. ذ (ص ١٣٨): هذا الذي قرّر و حرّره صاحب كتاب المغني، و ذكر أنّ أصول أبي‌هاشم يقتضيه. و انظر أيضاً: المغني، ج ١١، ص ٢٣٧- ٢٢٨.

٥. أ: أو.

٦. ب: +في. ذ (ص ١٣٧): الزائد.

٧. ذ (ص ١٣٧): إنّه لا يخلو من أن يكون القدر الذي عرض له من الثواب يتساوى فيه التكليف الذي عصى فيه، و التكليف الذي لو بقي لأطاع فيه، أو لا يتساوى.

فيه، فإن كان التكليف الأوّل الذي يعصي فيه أزيد ثواباً لم يجب التبقية؛ لأنّ الغرض [من] تعريضه[1] هو القدر المخصوص الذي هو في الأوّل دون الثاني.

و طعن المرتضى رحمه الله في كتاب «الذخيرة»[2] على هذا، و قال: الأشبه الأليق بمذهب أبي‌هاشم[3] أن يجوّز تكليف ما يعصي من الطاعتين دون التي يطيع، و إن تساويا في قدر الثواب، و لا يكون ذلك عبثاً على ما ذكر في السؤال؛ لأنّ العبث ما لا غرض فيه، و هذا التكليف فيه غرض، و هو التعريض للثواب و النفع، و يجب أن يكون إحساناً و إنعاماً؛ لأنّ التعريض للشيء في حكم إيصاله. و بهذا أجبنا من قال: إنّ تكليف من علم الله أنّه يكفر عبث.

فإن قيل: لم يكن عبثاً من حيث إنّه لا غرض فيه، بل لأنّ بازائه ما يطيع فيه و يبلغ به الغرض.

قلنا: لو كان ذلك عبثاً من هذا الوجه لكان العدول عن تكليف من علم أنّه يؤمن إلى تكليف من علم أنّه يكفر عبثاً، و قد وافق هاهنا من خالف في الأوّل.

فإن قالوا: الغرض في أحد هذين التكليفين غير الغرض في إحداها[4].

قلنا: لكنّه في معناه و من جنسه؛ لأنّ الغرض في الإحسان إلى زيد هو حسن الإحسان و انتفاع المحسن إليه، فإذا فات هذا في شخص و كان الغرض تامّاً في شخص آخر، كان تعريض من لا يقبل و العدول عن تعريض من يقبل في حكم العبث.

و الشاهد الذي فزعوا إليه في هذا الباب قاض عليهم؛ لأنّهم كما يستقبحون في من[5] له غرض في حاجة مخصوصة يعلم أو يظنّ أنّه إن أنفذ فيها أحد غلمانه قضاها، و إن أنفذ آخر[6] لم يقضها، متى أنفذ من علم أنّه لا يقضيها كان عابثاً، سواء كانت تلك الحاجة تخصّ نفع المرسل أو المرسل به.

---

١. نسخة بدل ب: + و.

٢. انظر: الذخيرة، ص ١٣٨.

٣. هو: أبو هاشم عبد السّلام بن محمد بن عبد الوهّاب الجبائي، من شيوخ المعتزلة و إليه تنسب الطائفة البهشمية، له آراء انفرد بها، و له مصنفات في الاعتزال، و كان أبوه شيخاً للجبائية التي نسبت إليه. ولد ببغداد سنة ٢٤٧ هـ و توفي بها سنة ٣٢١ق. راجع عنه: الأعلام، ج ٤، ص ٧؛ الفرق بين الفرق، ص ١٦٩- ١٨٩؛ الملل و النحل، ج ١، ص ٩٠- ٩٦.

٤. كذا. و الصحيح: «في الآخر» كما في: ذ (ص ١٣٨).

٥. ذ (ص ١٣٨): ممّن.

٦. ذ (ص ١٣٨): الآخر.

و أمّا تقديم الطعام الذي اعتمدوه في هذه المسألة، فنحن نعلم أنّ أحدنا إذا كان غرضه أن يشبع بعض الجياع، و ظن أنّه إن قدّم إليه طعاماً مخصوصاً لم يتناول منه شيئاً، و إن كان لو تناول لشبع به، و فرضنا أنّ هناك طعاماً لا يشبع، لكنّه يمسك الرمق و تثبت معه الحياة، و علم أنّه إن قدّمه إليه بدلاً من الأوّل تناول منه و أمسك رمقه، فإنّه لا يحسن أن يقدّم الطعام المشبع و هو يعلم أنّه لا يتناوله و لا يتمّ فيه غرضه، و يعدلَ عن الثاني الذي يعلم أنّه يتناوله و يمسك رمقه.

و لا يقبل منه الاعتذار بأن غرضي الشبع، و هذا لا يتمّ في الطعام الذي لا يتناول؛ لأنّ العقلاء لا يقبلون منه هذا الاعتذار، و يقولون له: الطعام الثاني و إن لم يكن فيه كلّ غرضك ففيه أكثره، و إذا عدلتَ عنه إلى تقديم طعامٍ من جنسه الشبع [١] - مع علمك أنّه لا يتناول - كنت عابثاً مقبّحاً ناقضاً للغرض، كما قالوه.

و قد أجاز أصحاب أبي هاشم بأجمعهم أن يكلّف الله الطاعة التي يعلم أنّه لا يطيع فيها، و يعدل عمّا يعلم أنّه لا يعصي فيها، [٢] إذا علم أنّ ثواب ما يعصي فيه أوفر، و كان غرضه التعريض لذلك القدر الوافر من الثواب. و هذا نظير ما لا إشكال في قبحه [٣] من المثل بتقديم الطعام المشبع دون الطعام الممسك للرمق.

هذه [٤] ألفاظه، ذكرها في «الذخيرة» [٥] بعينها أو أكثرها.

فإن قيل: إنّ أحدنا له نفع و سرور في بلوغ غرضه، و يلحقه غمّ و ضرر بفوت غرضه، فلهذا قبح منه كما ذكرتم.

قيل: هذا عليكم مثله في تقديم الطعام الذي لا يتناوله و العدول عمّا يتناوله، فلا ينبغي أن يجعل ذلك أصلاً في تكليف الله تعالى الذي لا يلحقه نفع في تمامه و لا ضرر في فوته.

و بهذا نجيب من يقول: تكليف من علم الله أنّه يعصي قبيح، كما يقبح منّا أن يعطي السيف من

---

١. ذ (ص ١٣٨): للشبع.

٢. ج: + و.

٣. ذ (ص ١٣٩): ما أشكل في قبحه.

٤. ج: هذا.

٥. انظر: الذخيرة، ص ١٣٨ - ١٣٩.

يعلم أنّه يقتل نفسه و أولاده، و يعدل عمّن يعلم أنّه يقتل به من يستحقّ القتل.

بأن نقول: تكليف أحدنا لا يكاد يسلم من نفع يتعدّى إلى المكلِّف، و لا مثال لتكليف الله تعالى في الشاهد على حقيقته. و على هذا يجوز أن يكلّف الله تعالى مكلَّفاً اليوم الذي يعلم أنّه لا يطيع فيه، و لا يكلّفه اليوم الذي يعلم أنّه يطيع فيه و إن توالى ذلك، كما يجوز عند الكلّ من أصحاب أبي هاشم أن يكلّف كلّ من علم أنّه يكفر و لا يكلّف كلّ من علم أنّه يطيع. و يجوز على هذا أيضاً إماتة الكافر، خلافاً لأبي علي[1]، و إن علم أنّه إن أبقاه آمن؛ لأنّ أصل التكليف تفضّل غير واجب.

فأمّا تبقية المؤمن الذي يكفر، فلا خلاف أنّه يجوز عندهم، و على مذهبنا لا يصحّ ذلك؛ لما سنبيّنه في الموافاة إن‌شاءالله.

و لا يمكن أن يقال: إنّ التكليف الثاني لطف في الأوّل، و لذلك وجب؛ لأنّ اللطف لا يتأخّرعن الملطوف فيه، بل يتقدّم. و لا يصحّ أن يكون لطفاً في نفسه؛ لأنّه تمكين، و التمكين منفصل من اللطف، فلم يبق إلّا أن يقال يجب التكليف الثاني لأنّه تمكين من إزالة المضرّة بالعقاب، و هذا غير واجب؛ لأنّ المكلّف أتى مِن قبل نفسه، و قد كان متمكّناً[2] أن لا يستحقّها، و لا فرق بين من أوجب التمكين من إزالة الضرر و بين من أوجب التمكين من استحقاق الثواب.

و وجه حسن تبقية من علم أنّه يكفر - و هو مؤمن في الحال - بعينه هو وجه حسن تكليف من علم أنّه يكفر ابتداءً، و هو أنّه بتكليف الثاني قد عرّض لمنفعة أخرى لا يمكن الوصول إليها إلّا به، و إتيانه بما يحبط الثواب الحاصل إنّما أتى فيه من قبل نفسه، و قد قلنا إنّ هذه المسألة على مذهبنا لا يصحّ؛ لما سنبيّنه فيما بعد إن‌شاءالله.

---

١. هو: محمد بن عبد الوهّاب بن سلام بن خالد الجبّائي، البصري المعتزلي، متكلم مفسر، ولد بجُبّى بخوزستان سنة ٢٣٥ق، و إليه تنسب الطائفة الجبائية. كان أستاذاً للأشعري قبل تحوله عن مذهب المعتزلة. توفي بالبصرة سنة ٣٠٣ق. راجع عنه: الأعلام، ج ٦، ص ٢٥٦؛ الفرق بين الفرق، ص ١٦٧- ١٦٩؛ الملل و النحل، ج ١، ص ٩٠- ٩٦.

٢. ذ (ص ١٤٠): + من.

فصل: في وجوب انقطاع التكليف

التكليف لا بـدّ من أن يكون منقطعاً؛ لأنّ الغرض بـالتكليف قد بيّنّا أنّه التعريض للثواب، فلو لم يكن التكليف منقطعاً لانتقض الغرض بالتكليف.

و إنّمـا قلنـا ذلـك؛ لأنّـه لا يخلو أن يكون التكليف منقطعـاً حتّي يكون الثواب بعـده، أو يكون الثواب مقترنـاً بـالتكليف. و لا يجوز أن يكون الثواب مقترنـاً بـالتكليف؛ لأنّ من شـــأن الثواب أن يكون خالصـاً صـافياً من الشوب و التكدّر[1]، حتّي يحسن إلزام المشاقّ له. فلو كان مقترناً بالتكليف- و التكليف لا يعرى من المشـاقّ- لأدّى إلى حصـول الثواب على خلاف الوجه المسـتحقّ، و يقترن به الغموم و المضارّ.

و لأنّـه لو كـان الثواب مقترنـاً بالتكليف لأدّى إلى أن يكون المكلّف مُلجأً إلى فعل الطاعة؛ لأنّ المنـافع العظيمة تلجئ إلى فعل ما ضـــمنت[2] عليه[3]. و لأجل هذا نقول: لا بدّ أن يكون بين الثواب و بين زمان التكليف زمان متراخ يخرج المكلّف من حد الإلجاء.

فإن قيل: هذا ينقض قولكم: إنّ المكلّف يستحقّ الثواب عقيب الطاعة.

قلنا: لا ينقض ذلك؛ لأنّه يســتحقّ الثواب في الثاني، لكنّه لا يفعل به، بل يؤخّر إلى الزمان الذي يخرج المكلّف من حدّ الإلجاء. و ليس يمتنع أن يعرض في الحقوق الواجبة ما يقتضـــي تأخرّها، و لا يبطل ذلك الاسـتحقاق، كما أنّ وليّ اليتيم لو علم- أو غلب في ظنّه- أنّه متى اسـتوفى مال اليتيم ممّن هو في ذمّتـه- و هو مَليّ- بـذلـك هلـك، وجـب عليـه أن يتركه بحاله و يؤخّره،[4] و لا يبطل

---

١. أ، ج: التكدير.

٢. ب: صمت.

٣. ذ (ص ١٤٢): فإنّ اقتران الثواب بالتكليف يقتضي الإلجاء في الفعل الذي ضمن عليه.

٤. ذ (ص ١٤٢): ألا ترى أنّ وليّ اليتيم لو علم أو غلب في ظنّـه أنّ بعض حقوق اليتيم لو تعجّلها أو قبضـــها ممن هو عليه تلف و هلك

ذلك الاستحقاق. و إذا كان فعل الثواب عقيب التكليف يقتضي الإلجاء، وجب تأخيره و توفير ما يفوته في هذه الأزمان عليه. فثبت بذلك أنّه لا يجوز أن يكون الثواب في حال التكليف و لا عقيبه بلا فصل.

و إنّما كانت المنافع العظيمة العاجلة مُلجئةً؛ لأنّه يقتضي أن يفعل الطاعة لأجلها دون الوجوه التي يستحقّ عليها الثواب، و ذلك يخرجها من أن يستحقّ بها الثواب أصلاً، و ذلك ينقض الغرض.

فأمّا[1] القدر الذي يكون بين زمان التكليف و بين الثواب، فليس بمحصور عقلاً، بل بحسب ما يعلمه الله تعالى، و إنّما يعلم على طريق الجملة أنّه لا بدّ من تراخٍ و مهلةٍ.

و إذا ثبت وجوب انقطاع التكليف فلسنا نوقّت وقت انقطاعه بزمان بعينه، بل نوجبه على سبيل الجملة، و لا يمتنع أن يجب الشيء على طريق الجملة، و كذلك يقبح[2] على طريق الجملة.

و متى حصل انقطاع التكليف من جهة غير الله تعالى فقد حصل الغرض، و لا يجب عليه تعالى. و إن لم يحصل وجب عليه تعالى إزالته.

و لا يدلّ العقل على إزالة التكليف عن جميع المكلّفين على سبيل الاجتماع، بل إنّما يعلم ذلك سمعاً، و كان يجوز عقلاً أن يكون بعض المكلّفين مثاباً في حالٍ غيره فيه مكلّف، و أجمعت الأمّة على أنّ دار الآخرة دار ثواب.

فأمّا الملائكة، فالظاهر من دين المسلمين أنّهم أيضاً مثابون في تلك الحال. و قد شكّ رحمه الله في ذلك، و قال: ليس يمتنع أن تكون الملائكة مكلّفين في تلك الحال؛ لأنّ الإجماع إنّما حصل في البشر دون الملائكة. فإن صحّ ذلك احتاج أن يتأوّل ما تتولّاه الملائكة من الثواب و العقاب في دار الآخرة على[3] أنّ لهم فيه شهواتٍ و مسارّاً و لذاتٍ.[4]

لوجب عليه تأخيره.

١. ج، ق (ص ١٢٦): و أمّا.

٢. ذ (ص ١٤١): و كذلك القبيح أيضا قد يقبح.

٣. كذا. و لعلّ الصحيح: إلى.

٤. ذ (ص ١٤١): و إن قلنا أنها دار ثواب لكل مكلّف حملنا ما تتولّاه الملائكة من الثواب و العقاب في دار الآخرة على أنّ لهم فيه

و يجوز انقطاع التكليف بإزالة العقل أو بالموت أو غير ذلك. فأمّا آخر المكلّفين فإنّه يجوز أن يزيله بالموت أو الإفناء أو بإزالة العقل.

و قد قيل: إنّ[١] آخر المكلّفين لا يجوز أن يزيله بالموت و الإفناء معاً؛ لأنّه يقتضي أن يكون أحدهما عبثاً.

[جواز الفناء على الجواهر]

و أمّا إفناء[٢] الجواهر فليس في العقل ما يدلّ على جوازه و لا على إحالته، بل كلا الأمرين جائز، و المرجع في ذلك إلى السمع. فإذا علم بالسمع أنّه تعالى يفني الجواهر، ثمّ علمنا أنّ الباقي لا ينتفي إلّا بضدّ يطرأ عليه، علمنا أنّ الفناء معنىً يفني الله الجواهر به.

فإن قيل: لو كان يجوز وجوب وجود الجواهر عقلاً أبداً لأدّى إلى أن تكون مماثلةً له تعالى.

قلنا: لا يؤدّي إلى ذلك؛ لأنّه تعالى إنّما خالف الموجودات بوجوب وجوده لا عن علّةٍ و لا بالفاعل، بل لما هو عليه[٣] في ذاته أو لذاته- على الخلاف فيه- و الجواهر ليست كذلك؛ لأنّه و إن وجب وجودها و استمرارها بعد الوجود،[٤] قد[٥] كان يجوز أن لا توجد في الأوّل، بأن لا يختار الفاعل إيجادها، فلا تكون موجودةً في الأوقات المستقبلة، بل تكون معدومةً فيها، فلا يؤدّي إلى مماثلته تعالى.

فإن قيل: هلّا قلتم إنّ لها ضدّاً عقلاً؛ لأنّ من شأن القادر على الشيء أن يكون قادراً على ضدّه، حتّى[٦] يكون متخيّراً في فعله.[٧]

قيل: إنّما يجب أن يكون القادر على الشيء قادراً على ضدّه إذا كان له ضدٌّ، فأمّا إذا لم يعلم أنّ

شهوات و مسارّ و لذّات.

١. نسخة بدل أ: في.

٢. ق (ص ١٢٧): و أمّا فناء.

٣. ب: - عليه.

٤. ب: + و.

٥. ذ (ص ١٤٤): و إن جاز بعد وجودها أن يستمر الوجود لها وجوباً، فقد.

٦. ج: - حتى.

٧. ذ (ص ١٤٤): و ليس لأحد أن يقول: لو لم يكن تعالى قادراً على إيجاد ضدّ الجواهر لما كان متخيّراً في فعلها.

له ضــدّاً لا يجب ذلك فيه. ألا ترى أنّ في الأجناس ما لا ضــدّ له، كالتأليف و الاعتماد و النظر و غير ذلـك. و يكفي في تخيّر القـادر أن يقدر على أن يفعل و أن لا يفعل؛ لأنّ بذلك ينفصــل من الموجَب و من المضــطرّ، غير أنّ العقل و إن جوّز كلا الأمرين فقد علمنا ســمعاً[١] أنّ الجواهر تفنى بـأدلّـةٍ آكدها إجماع الأمّة؛ فإنّهم أجمعوا على أنّه تعالى يفني الجواهر و يعيدها. و لا[٢] يعتدّ بخلاف من خالف فيه.

و يـدلّ على ذلك أيضــاً قوله تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾ (الحديد: ٣)، فكما أنّه كان أوّلاً و لا شــيء معه، فكذلك يجب أن يكون آخراً و لا شــيء معه موجود، غير أنّا علمنا بدليل الإجماع أنّ الجنّـة و النار دائمتان و لا يفنيان، فعلى هذا يجب أن يكون تعالى آخراً و متفرداً بالوجود قبل دخول الخلق الجنّةَ و النارَ، و هذا يوجب فناء الجواهر و سائر الموجودات.

و اســتـدلّ على ذلـك أيضــاً بقوله: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيهَا فَانٍ﴾ (الرحمن: ٢٦). قالوا: و حقيقة الفناء[٣] العدم، فإذا كان فناء بعض الجواهر يقتضــي فناء الجميع، على ما ســنبيّنه، علمنا أنّ جميع العالم يفنى، و إن كان المراد في الآية العقلاء.

و اعترض على هـذا بـأنّ الفناء[٤] ليس هو العدم، و إنّما معناه التفرّق و تشــذّب الأجزاء، كما قال الشاعر:

يـا ابنَي أميّـة إنّي عنكمـا غـان　　　و مـا الغنى غير إنّي مُرعِس[٥] فانٍ

و أجيب عنه: بأنّ ذلك مجاز، و الحقيقة العدم، و إنّما أراد الشـاعر: إنّي قاربتُ[٦] الفناء، كما يقال للشيخ الهرم: إنّه ميّت. و يمكن أيضاً أن يكون أراد: إنّي فاني القدرة و المنّة، فحذف اختصاراً.

و يقوى أيضــاً أنّ المراد في الآيـة بـالفنـاء العـدمُ، قولُـه تعـالى: ﴿وَيبْقَى وَجْـهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ

---

١. ب: - سمعا.

٢. ق (ص ١٢٧): فلا.

٣. ذ (ص ١٤٥): + هو.

٤. ذ (ص ١٤٥): + هاهنا.

٥. ذ (ص ١٤٥): مرتعش.

٦. أ، ج: قارنت.

وَالْإِكْرَامِ﴾ (الرحمن: ٢٧)؛ فلو لم يكن المراد العدم لما كان لهذا الاستثناء معنىً.

[إنّ الجواهر لا تفنى إلّا بضدّ]

فإن قيل: لم قلتم إنّ الجواهر لا تفنى إلّا بضدّ؟ قلنا: لأنّه ثبت أنّها باقية، و الباقي لا ينتفي إلّا بضدٍّ يطرأ عليه.

فإن قيل: دُلّوا على بقائها. قلنا: الواحد منّا يعلم ضرورةً من نفسه [أنّه][1] الذي كان موجوداً بالأمس، و لا يدخل عليه شكٌّ في ذلك، و قد بيّنّا أنّ الحيّ هذه الجملة المبنيّة من الجواهر.

فإذا ثبت أنّ جواهر الحيّ يصحّ عليها البقاء ثبت ذلك في جميعها؛ لأنّها متماثلة. و قد يعلم أيضاً ضرورةً في كثير من الجمادات أنّها هي التي شاهدناها أمس.

على أنّ الجواهر لو كانت متجدّدةً لقبح المدح و الذمّ؛ لأنّ المدح و الذمّ إنّما يحسن في الحال الثانية من وقوع الفعل، و إذا فرضنا تجدّد الجواهر كان الممدوح و المذموم غير الفاعل.

و ليس لأحد أن يقول: إنّ الجواهر باقيةٌ، لكن بأن يجدّد الله تعالى لها الوجود حالاً بعد حال.

و ذلك؛ أنّ هذا يقتضي أن يوجد الجسم الكائن[2] ببغداد في الثاني بالصين؛ لأنّ وجوده إذا كان متعلّقاً به تعالى جاز أن يوجده بالصين، كما كان يصحّ ذلك في حال ابتداء خلقه، و ذلك معلوم ضرورةً خلافه.

فإن قيل: أنتم تجوّزون ذلك في الثالث، بأن يعدم في الثاني، و يوجده ثالثاً بالصين فما الفرق بين الثاني و الثالث في هذا الباب؟

قلنا: إنّما أجزنا ذلك بأن يتخلّل بين الزمانين عدم، فإذا عدم في الثاني خرج عن الوجود، فجاز إيجاده في الثالث بالصين و غيره، و المخالف يلزمه ذلك، و لمّا يعدم الجسم أصلاً فكان ذلك محالاً.

و أيضاً: فلو كان تعالى هو المجدّد للجواهر[3] حالاً بعد حال، لوجب أن يكون هو الفاعل لأكوانه؛ لأنّ كلّ من جعل الذات على صفةٍ، و لا يتمّ كونها على تلك الصفة إلّا بمعنىً، وجب أن

---

١. أثبتناه كما في: ذ (ص ١٤٦).

٢. ذ (ص ١٤٧): + في الوقت الأوّل.

٣. ذ (ص ١٤٧): لوجود الجواهر.

يكون هو الفاعل لذلك المعنى، و قد علمنا أنّا مختارون في تنقّلنا في الجهات، و على ما قالوه كان يجب أن نكون مضطرّين إلى أكواننا، و قد علمنا خلافه.

فإن قيل: هلّا جاز أن ينتهي الجواهر إلى حدٍّ يجب عدمها؟[١] و يجري ذلك الوقت مجرى الثاني[٢] من حال وجود الصوت في وجوب عدمه فيه.

قيل: كلّ شيء تعدّى وجوده الوقت الواحد فلا انحصار لأوقات صحّة وجوده؛ لأنّه لا مقتضي للحصر، و بهذا علمنا أنّ القديم تعالى يقدر على ما لا يتناهى، و أنّ القدرة إذا تعدّت الجنس الواحد أو الوقت الواحد أو المحلّ الواحد لم ينحصر متعلّقها، و إذا كانت الجواهر تعدّى وجودها الوقت الواحد وجب أن لا ينحصر.

و كان رحمه الله في آخر تدريسه يشكّ في ذلك، و كان يقول: إنّ هذا استقراء، و الأقوى أن يكون ذلك صحيحاً؛ لأنّه يمكننا[٣] أن يقال ذلك في القدرة، فنقول[٤]: لم يجب تعلّقها بما لا يتناهى إلّا لتعدّيها، لا لوجه آخر، فيجب أن يكون ذلك حكم كلّ متعدّ، و وجوب تعدّيها في القدرة قد بيّنّاه فيما مضى.

فإن قيل: أ ليس ينتفي الشيء بانتفاء ما يحتاج اليه؛ كانتفاء العلم بانتفاء الحياة، و إن لم يكن ضدّاً لها؟ فهلّا قلتم مثل ذلك في الجواهر؟

قيل: الجواهر لا تحتاج في وجودها إلى معنىً، و إنّما تحتاج أن تكون كائنةً، غير أنّ كونها كائنةً لا يكون إلّا لمعنىً، فمن نصر القول بالفناء يقول: إنّ الأكوان يصحّ عليها البقاء على تضادّها و تماثلها، و لا يصحّ خلوّ الجوهر منها لتنتفي، و هو رحمه الله لمّا شكّ في بقائها شكّ أيضاً في إثبات الفناء، و جوّز انتفاء الجواهر بانتفائها.

و من قال لا تبقى الأكوان قال لا تحتاج الجواهر بانتفائها إلى معنىً هو فناء. فأمّا من قال الجواهر

---

١. ذ (ص ١٤٧): ينتهي الحال بالجواهر إلى وقت يجب عدمها فيه بلا ضدّ.

٢. ذ (ص ١٤٧): + الوقت الثاني فيما لا يبقى.

٣. ج: نمكننا.

٤. ج: فيقول.

باقيةٌ ببقاءٍ لا يبقى، يقول إنّها تفني بانتفاء البقاء. و عنده رحمه الله البقاء ليس بمعنىً. [١]

و قولنا في الشيء: إنّه باقٍ؛ يفيد أنّه مستمرّ الوجود، و ليس له بكونه باقياً صفة يستند إلى معنىً، و لو كان معنىً لصحّ وجوده في الأوّل؛ لأنّ المصحّح لقيام العرض التحيّز، و هو حاصل في الأوّل، و ذلك يوجب أن يكون الجوهر باقياً في أوّل حال وجوده، و ذلك باطل.

[كيفيّة الفناء للجواهر]

فأمّا كيفيّة الفناء للجواهر، فهو أنّه إذا وجد جزء من النفي لا في محلٍّ نفي جميع الجواهر؛ لأنّ الذات إنّما ينفي غيرها إذا كانت في نفسها على صفةٍ تقتضي التنافي، ثمّ توجد على الوجه الذي وجدت تلك الذات عليه؛ فإنّها تنفيها، و الجزء من الفناء له في نفسه صفة تقتضي نفي الجواهر؛ لأنّه إذا وجد لا في محلّ متعرّياً من كلّ متعلّق به، فقد حصل المقتضي و الشرط، فلم يبق منتظراً في المنافاة. و لمثل هذا نفى الجزءُ من السواد جميعَ أجزاء البياض إذا طرأ عليها و المحلّ واحد.

فإن قيل: لِمَ لا يختصّ ببعض الجواهر، بأن تحلّه؟ قيل: ذلك لا يجوز؛ لأنّه يقتضي اجتماعهما في الوجود، و الحال واحدة، و ذلك ينقض حقيقة التنافي بينهما.

فإن قيل: لم لا يختصّ بإفناء ما يوجد في محاذاته؟ قيل: ذلك باطل؛ لأنّه كان يوجب أن يختصّ الفناء بتلك الجهة بكونٍ كالجوهر، و محال أن يكون الفناء كائناً بكون؛ لأنّ الكون يحتاج إلى محلّ، و لا يمكن أن يكون الفناء محلّاً له؛ لأنّه ليس بمتحيّز، و المحلّ لا يكون إلّا متحيّزاً.

فإن قيل: لم لا يختصّ الفناء ببعض الجهات لنفسه، فلا يحتاج إلى كونٍ؟

قيل: لو كان كذلك لوجب أن يكون الجوهر بالعكس من صفته؛ لأنّ حكم التضادّ يقتضي ذلك، فكيف يكون موافقاً له في هذه الصفة.

و أيضاً: فإنّه يوجب أن يتّفق الذاتان في صفةٍ و [٢] كيفيّةِ استحقاقها، و هي في إحداهما للذات، و في الأخرى لعلّة، و ذلك باطل.

و أيضاً: فلو كان الفناء إنّما يفني الجوهر من حيث اختصّ بمحاذاته التي هو فيها، و قد علمنا أنّ

---

١. انظر: الذخيرة، ص ١٤٩.

٢. ب، ج: في.

الجوهر يصحّ وجوده في محاذاة آخر، فكان يجب أن ينتفي الجوهر بالفناء على هذا القول، و أن يجري مجرى العرض- لو صحّ انتقاله إلى غير محلّه- في أنّه كان لا يجب عدمه إذا طرأ ضدّه عليه.

[صحّة الإعادة على الجواهر]

فإن قيل: دُلّوا على صحّة الإعادة على الجواهر.

قلنا: إذا كان الجوهر يصحّ وجوده في كل وقت، أو ما تقديره [1] تقدير الوقت، إلّا بحيث يؤدّي إلى قدمه أو نفي حدوثه، بأن يوجد فيما لم يزل أو فيما بينه و بين ما لم يزل أوقات متناهية، و إذا كان وجود الجواهر في هذه الأوقات يصحّ على سبيل الابتداء و على سبيل الاستمرار [2]، فيجوز أن يصحّ وجودها على سبيل الإعادة؛ لأنّ وجودها ابتداءً و استمراراً و إعادةً لا يختلف.

و القديم تعالى قادر على العموم، من غير اختصاص بوقتٍ، فمتى صحّ في مقدوره الوجود كان قادراً على إيجاده.

فأمّا ما لا يبقى فإنّما لم تجز إعادته؛ لأنّه يختصّ في الوجود بوقت لا يجوز أن يوجد في غيره، و الواحد منّا إنّما لا يقدر على إعادة مقدوراته الباقية؛ لِما يرجع إلى حكم مقدور القُدَر؛ لأنّها لا تتعلّق- و الجنس و المحلّ و الوقت واحد- إلّا بجزءٍ واحد، فلو جاز إعادة مقدوره [3] لأدّى إلى خلاف هذا الحكم، و [4] أن يصحّ أن يفعل أحدنا على سبيل الإعادة ما لا ينحصر، و المحلّ و الوقت و الجنس واحد، و هذا غير حاصل فيه تعالى، فيجب جواز إعادة مقدوراته الباقية.

و قد قلنا إنّ هذه الطريقة معترضةٌ؛ لأنّ لقائل أن يقول: لم لا يجوز أن يعيد مقدور القُدَر، لكن لا يفعل بالقدرة الواحدة من الجنس الواحد في المحلّ الواحد إلّا جزءً واحداً، كما قلتم في الابتداء، فلا تقطعوا على أنّ الإعادة لا تصحّ على مقدورات القُدَر [5]. و لي في ذلك نظر.

---

۱. ذ (ص ۱۵۱): تقدّره.

۲. ذ (ص ۱۵۱): و على جهة الاستمرار و البقاء.

۳. أ، ج: مقدورها.

٤. ذ (ص ۱۵۱): + إلى.

٥. ج: القدرة.

[في مَن تجب إعادته]

فأمّا من تجب إعادته، فكلّ من له حقّ مات و لم يستوفه في دار الدنيا فإنّه يجب إعادته ليوفي حقّه. ثمّ يختلف الحال في ذلك، فمستحقّ الثواب يجب إعادته على كلّ حال؛ لأنّ الثواب لا يمكن توفيره في دار الدنيا؛ لدوامه و خلوصه من الشوب و الكدر.

و أمّا من يستحقّ العوض، فإنّه يجوز أن يوفّر عليه في الدنيا و لا يجب إعادته، فإن لم يوف في الدنيا وجب إعادته.

فأمّا مستحقّ العقاب فلا يجب إعادته؛ لأنّ العقاب يحسن إسقاطه عقلاً، و إذا سقط [١] لم يحسن استيفائه، فلم يجب إعادته.

و بالسمع علمنا أنّه يعيد مستحقّ العقاب، فمن كان منهم عقابه دائماً استوفاه بدلالة السمع، و من كان عقابه منقطعاً فلا يكون كذلك إلّا و هو مستحقّ للثواب الدائم بطاعته [٢]، فإذا أعيد ربما استوفي عقابه، ثمّ نقل إلى الثواب الدائم، و ربما عفي عن عقابه، و فعل به الثواب. فإعادته واجبة عقلاً لما يرجع إلى استحقاق الثواب، لا العقاب.

و قد علمنا بالسمع إعادة أطفال المكلّفين و المجانين، و كلّ ذلك غير واجب عقلاً.

[في كيفيّة الإعادة]

فأمّا كيفيّة الإعادة، فالذي يجب إعادته الأجزاء التي هي أقلّ ما يكون معها الحيّ حيّاً، و هي التي متى انتقصت بنيتها خرج الحيّ من أن يكون حيّاً.

و لا يعتبر في الإعادة بالأطراف و أجزاء السمن؛ لأنّ الحيّ لا يخرج بمفارقتها من كونه حيّاً، و لأنّ [٣] أحدنا قد يستحقّ المدح و الذمّ، ثمّ يسمن فلا يتغيّر [٤] حاله فيما يستحقّه.

و هذه الأجزاء التي أشرنا إليها، و قلنا إنّها أقلّ ما يكون معه الحيّ حيّاً، لا يجوز التبدّل فيها، و لا أن تصير مرّةً زيداً و مرّةً عمرواً.

---

١. ذ (ص ١٥٢): أسقط.

٢. ذ (ص ١٥٢): بطاعاته.

٣. ق (ص ١٢٩): ألا ترى أنّ.

٤. ق (ص ١٢٩): فلا تتغيّر.

و إذا اغتـذى حيوان حيواناً فـإنّ الآكـل لا يغتـذي من المأكول بالأجزاء التي هي أقلّ ما يكون الحيّ حيّاً معه، و إنّما يغتذي بالأجزاء التي هي على جهة السـمن، أو بالأجزاء التي لا حيات فيها. و لهذا تفصيل طويل، و لعلّنا نذكره في الكتاب الآخر إن‌شاءالله.

و إنّمـا قلنـا: بهذه الجملة؛ لأنّ العلم بأنّ الحيّ حيٌّ يرجع إلى الأجزاء. ألا ترى أنّ من علم منّا أنّه الذي كان مريداً بالأمس و صـغيراً و شـاباً فمعلومُ علمه هو الحيّ لا ما يختصّ به من الصـفة، فيجب اعتبار عين الأجزاء في الإعادة دون غيرها.

فـأمّـا من قال تجب إعادة الحياة و يجوز تبدل الأجزاء بغيرها، فإنّه يبطل؛ لأنّ المسـتحقّ للثواب أو العقـاب هو الحيّ دون الحيـاة، و كون الحيّ حيّاً يرجع إلى أجزائه لا إلى حياته، فلا وجه لإعادة الحيـاة، إلّا أنّ الحياة المختصّـة بهذه الأجزاء- التي يرجع في كون الحيّ حيّاً إليها- إن كانت أعياناً مخصوصةً وجبت إعادتها؛ لأنّه لا يمكن أن تكون هذه الأجزاء حيّةً إلّا بها.

و إن قـام [1] غيرهـا مقـامها في كون تلك الأجزاء حيّةً، لم تجب إعادة الحياة الأولى، بل يفعل ما يقوم مقامها و يسدّ مسدّها.

و أمّا التأليف فلا تجب إعادته، و الأمر فيه أوضح من الحياة؛ لأنّ حكمه راجع إلى المحلّ.

و لا يجوز أن يتميّز بمثله الجمل، و لا تعلّق للتأليف [2] بالجملة، كما لا تعلّق للكون بها.

ثمّ ذكر عقيب هـذا الفصـل رحمـه الله الكلام في وجوب اللطف، و نحن نبيّن أوّلاً الكلام في المعارف، ثمّ بعد ذلك الكلام في اللطف، حسب ما ذكره في «الذخيرة»، إن‌شاءالله، و بالله التوفيق.

---

۱. ذ (ص ۱۵۲): أقام.

۲. ج: بالتأليف.

فصل: في الكلام في المعارف

يحتاج هذا الفصل إلى بيان أشياء، أحدها: ما المعرفة، و ثانيها[1]: ما الذي يتوصّل به إليها إذا لم تكن ضروريّةً من النظر، و بيان أقسامه و شرائطه، و فساد التقليد، و غير ذلك. و نحن نذكر ذلك على أخصر ما يمكن، إن‌شاءالله.

[**حدّ المعرفة**]

المعرفة هي العلم بعينه، و العلم هو ما اقتضى سكون النفس إلى ما تناوله. و لا يكون كذلك إلّا و هو اعتقاد للشيء على ما هو[2] به مع سكون النفس، غير أنّه لا يجب ذكره في الحدّ، كما لا يجب أن يذكر[3] كونه عرضاً و محدثاً و حالّاً في محلّ و غير ذلك؛ من حيث لم يتميّز به، و إنّما يذكر في الحدّ ما يتميّز به، و سكون النفس يتميّز به، فيجب الاقتصار عليه.

[**في أنّ العلم من قبيل الاعتقاد**]

و العلم من قبيل الاعتقاد؛ بدلالة أنّه لو لم يكن كذلك لجاز أن يكون عالماً و إن لم يكن معتقداً، أو يكون معتقداً له مع سكون النفس و إن لم يكن عالماً، و قد علمنا خلافه.

و أيضاً: فلو لم يكن العلم من جنس الاعتقاد لكان إمّا أن يكون ضدّه أو خلافه. فلو كان ضدّه لما جاز اجتماعه مع الاعتقاد، و قد علمنا أنّ العالم يجد نفسه معتقداً، فبطل أن يكون ضدّه. و لو كان خلافه لوجب أن لا ينتفيا[4] بضدّ واحد؛ لأنّ الضدّ الواحد لا ينفي شيئين مختلفين غير ضدّين، و قد علمنا أنّ ما أخرج زيداً عن كونه عالماً بالشيء يخرجه عن كونه معتقداً لذلك الشيء على ما

---

۱. ب: و الثاني.

۲. ذ (ص ۱٥٤): + واقع.

۳. ب: نذكر.

٤. ذ (ص ۱٥٤): لم يجب انتفاؤهما.

هو به، فلم يبق إلّا أنّه من جنسه.

[في العلم الضروريّ و المكتسب]

و العلوم على ضربين: ضروريّ و مكتسب. فالضروريّ ما كان من فعل غيرنا فينا، على وجهٍ لا يمكننا دفعه عن نفوسنا. و بهذا حدّه أخيراً. و هو أولى مِن حدّ مَن قال: هو ما لا يمكن العالم به دفعه عن نفسه بشكّ أو بشبهة إذا انفرد؛ لأنّ هذا موجود في علم البلدان و الوقايع، و هو يجوز أن يكون ضروريّاً و مكتسباً، فلا يصحّ له ما قالوه.

و العلم الضروريّ على ضربين: ضرب يقع عند سبب، و لولاه لم يقع، و الثاني يحصل في العاقل ابتداءً.

و ما يحصل عن سبب على ضربين، أحدهما يجب حصوله عند سببه، كالعلم بالمشاهدات مع كمال العقل و ارتفاع اللبس، و الثاني يحصل عند سببه بالعادة. و هو على ضربين، أحدهما العادة فيه مستمرّةٌ[١] غيرُ مختلفةٍ، كالعلم بمخبر الأخبار، عند من قال إنّه ضروريّ من فعل الله تعالى؛ لأنّه يجب حصوله عند تكامل شروط التواتر، و ما يتفاوت طريق العادة فيه[٢]، كالحفظ لما يدرس، و العلم بالصنائع عند ممارستها.

[ما يحصل ابتداءً من العلوم الضروريّة]

و أمّا ما يحصل في العاقل[٣] ابتداءً من العلوم الضروريّة، فهو كالعلم بأنّ الموجود لا يخلو أن يكون له أوّل أو لا أوّل له، و المعلوم لا يخلو أن يكون ثابتاً أو[٤] منتفياً، و نحو استحالة كون الجسم الواحد في الحالة الواحدة في مكانين، و ما شاكل ذلك.

[حدّ العلم المكتسب]

و أمّا المكتسب، فهو كلّ علم كان من فعلنا فهو مكتسب، و هو أولى مِن حدّ من قال[٥] إنّه ما

---

١. ذ (ص ١٥٥): متفقة.

٢. ذ (ص ١٥٥): و القسم الثانى ما طريقه العادة، و يتفاوت فيه العادة.

٣. ب: العقل.

٤. ب: و.

٥. انظر: الذخيرة، ص ١٥٦.

أمكن العالم به نفيه عن نفسه بشكٍّ أو شبهةٍ إذا انفرد؛ لما قلناه في العلم بالبلدان؛ لأنّه [1] يجوز أن يكون مكتسباً و هذا غير موجود فيه.

[أقسام العلم المكتسب]

و العلم المكتسب على ضربين، أحدهما لا يحصل مِن فعله إلّا متولّداً عن نظر، و الآخر يحصل من غير نظر. فأمّا ما يقع عن نظر فسنبيّن عند الكلام في النظر إن‌شاءالله. و أمّا الضرب الثاني فهو ما يفعله المنتبه من [2] نومه، و قد كان عالماً [3] بالله تعالى و صفاته؛ فإنّه عند انتباهه و تذكّره لنظره يفعل اعتقاداً لما كان له معتقداً، فيكون ذلك الاعتقاد علماً. و لا بدّ أن يفعل هذا الاعتقاد مع الذُكر؛ لأنّه ملجأ إلى فعله؛ لقوّة دواعيه إليه.

و لا يجوز أن يكون فعل هذا العلم عن نظر ثان؛ لأنّه لو كان كذلك لوجب أن يجد نفسه ناظراً حسب ما يترتب في الأوّل، و أن تطول فيه المدّة، كما طالت في الأوّل، و قد علمنا خلاف ذلك كلّه.

[في أنّ العلوم المكتسبة من فعلنا]

و العلوم المكتسبة من فعلنا؛ لوقوعها بحسب دواعينا و أحوالنا، ففارقت بذلك العلوم الضروريّة التي تحصل فينا من فعل الله تعالى، فجرت العلوم مجرى الحركات الضروريّة و [4] الكسبيّة.

و العلم إنّما يكون علماً؛ لوقوعه على بعض الوجوه؛ لأنّه إذا لم يكن علماً لجنسه و لا لحدوثه بمشاركة [5] ما ليس بعلم له في ذلك، فلا بدّ من وجهٍ، له كان علماً، و الوجوه التي يقع عليها الاعتقاد فيكون علماً، قد بيّنّاها فيما تقدّم.

و يوصف العلم بأنّه صحيح، و يراد به أنّ نفس العالم ساكنةٌ إلى ما علمه، و الشكّ مرتفع عنده، و يجد الإنسان نفسه كذلك عند ما يعلمه من المدركات مع ارتفاع اللبس و الشبهة، و لذلك يقع

---

١. ب: - لأنّه.

٢. ذ (ص ١٥٦): في.

٣. ذ (ص ١٥٦): + قبل النوم.

٤. ب، ج: - و.

٥. ذ (ص ١٥٧): كمشاركة.

تصرّف العقلاء [١] بحسب هذه الحال التي يجدونها من أنفسهم. ألا ترى أنّهم يتوقّون النار أن يقربوا منها أو يمشوا عليها، و يهربون من السبع إذا شاهدوه، و جميع تصرّفهم يقع بحسب علومهم و سكون نفوسهم.

فأمّا ما يحكى عن السوفسطائية من الخلاف فيه، فلا اعتبار به؛ لأنّ العاقل لا يخالف فيما يجري هذا المجرى من الأمور، فمن أظهر خلافاً فيه فإنّا نعلم أنّه كاذب، و لا يجوز أن نحاجّه في ذلك و نستدلّ عليه؛ لأنّ ذلك ممّا لا دليل عليه، و إنّما استعمل من تقدّم [٢] مع هؤلاء القوم ضرباً من المناقضة و الإلزام، ليقودوهم إلى الاعتراف بما علموه، [٣] لا إلى العلم به؛ من حيث كان العلم حاصلاً.

فأمّا من خالف في صفة ما نجده من نفوسنا، و يقول إنّه ظنٌّ و حسبانٌ، و يقول لا فرق بين ما نقول إنّه علم و بين ما هو ظنّ و حدس [٤]، فالوجه أن نبيّن له أنّ سكون النفس الحاصل عند العلم غير حاصل مع الظنّ و التبخيت، و هذا ممّا يعلمه كلّ عاقل من نفسه، فكيف يشتبه العلم بالظنّ؟

[في النظر و الفكر و أحكامهما]

و النظر هو الفكر، و الواحد منّا يجد نفسه مفكّراً ضرورةً، و يفصل بين كونه مفكّراً و بين كونه مريداً و معتقداً. و كلّ مفكّر يسمّى ناظراً بقلبه، و كلّ ناظر بقلب يسمّى مفكّراً، فعلم أنّهما شيء واحد.

و الفكر هو تأمّل الشيء [٥] المفكّر فيه و التمثيل بينه و بين غيره. و بهذا يتميّز من الإرادة و الاعتقاد. و ليس في المتعلّقات بأغيارها شيء يتعلّق بكون الشيء على صفة، أو ليس هو عليها، غير النظر. و الناظر هو من كان على صفةٍ، مثل ما قلناه في كونه عالماً و مريداً. و ليس الناظر مَن فَعَلَ

---

١. ذ (ص ١٥٧): + في أفعالهم.

٢. ذ (ص ١٥٧): + من المشايخ.

٣. ذ (ص ١٥٧): + و.

٤. ذ (ص ١٥٧): فأما من خالف في صفة العلم الذى يذكره و يعترف بأنه عليه يجده من نفسه إلا أنه يشتبه بغلبة الظن و التبخيت، و يزعم أنه لا يميز مما يقول إنه علم، و بين الظنّ.

٥. ذ (ص ١٥٨): التأمّل للشيء.

النظر؛ بدلالة أنّه يجد نفسه ناظرةً، فلو كان معناه مَن فَعَلَ النظر لما وجد نفسه كذلك.

و أيضـاً: لو كان الناظر مَن فعل النظرَ لما صـحّ أن يكون تعالى قادراً على النظر؛ لأنّه لا يجوز أن يكون نـاظراً؛ لأنّ الناظر هو من جوّز كون الشـيء على ما هو به و على ما ليس به، و ذلك لا يجوز عليه؛ لكونه عالماً لنفسـه، و هذه الحالة تسـتند إلى معنىً؛ لأنّها تتجدّد مع جواز أن لا يكون مع كون الحيّ على ما كان عليه، فوجب أن يكون لمعنىً، كما قلناه في الأكوان و غيرها.

و النظر يتعلّق بغيره، على ما فسّرناه. و من شـأن الناظر أن لا يكون سـاهياً، فجرى مجرى الإرادة و الكراهة. و يفارق الاعتقادَ في جواز حصوله مع السهو.

و لا يجوز البقاء على النظر؛ بدلالة أنّه يخرج الناظر عن كونه ناظراً لا إلى ضدّ له[1].

و هو يولّد العلم إذا كان في دليل، و لا يولّد الجهل و الشكّ و لا الظنّ به.

و[2] مِن شـرط النـاظر أن يكون مجوّزاً كون المنظور فيـه على مـا ظنّـه و أنّـه ليس عليهـا. و هذا التجويز قـد يحصـل مع الشـكّ و مع الظنّ و مع اعتقاد التبخيت[3]، و إنّما يرتفع مع العلم أو الجهل الواقع عن شبهة؛ لأنّ الجاهل يتصـوّر نفسـه بصـورة العالم، فلا يجوّز كون ما اعتقده على خلاف ما اعتقده، و إن كان السكون لا يكون معه، و إنّما يكون مع العلم.

و قال قوم: مِن شـرط الناظر أن يكون شـاكّاً في المنظور. و قال بعضـهم: لا يصـحّ النظر مع العلم بالمدلول فقط، و يصحّ مع اعتقاد المدلول و مع الظنّ له. و ما قدّمناه هو الأصحّ.

و مِن شـأن النظر إذا كان مولّداً للعلم أن يكون واقعاً في دليل، و إذا كان مقتضياً للظنّ أن يكون متعلّقاً بالأمارة.

و مِن شـرط النظر الذي يولّد العلم أن يكون الناظر عالماً بالدليل، على الوجه الذي يدلّ؛ ليصـحّ أن يولّـد نظره العلم، و متى كـان معتقـداً للـدليـل غير عالم به صـحّ وقوع النظر منه، غير أنّه لا يولّد العلم.

و إنّمـا قلنا ذلك؛ لأنّه لو لم يكن واجباً أن يكون عالماً بالدليل لم يمتنع أن يكون عالماً بأنّ زيداً

---

١. ذ (ص ١٥٩): يخرج من كونه ناظرا من غير ضد، و لا ما لا يجرى مجراه.

٢. ج: ـ و.

٣. ذ (ص ١٥٩): و الاعتقاد على طريق التبخيت.

قادر؛ من حيث صحّ منه الفعل، و هو ظانّ أنّ الفعل يصحّ منه غير عالم به[١]، و مع الظنّ تجويز كونه على خلاف ما ظنّه، فلا يصحّ أن يكون قاطعاً على كونه قادراً، مع تجويز أن يتعذّر منه الفعل.

و متى ولّد النظر العلمَ ولّده في الثاني من وجود النظر، و لا يجوز أن يولّده في الحال؛ لأنّه لا يجوز أن يكون في حال كونه ناظراً، عالماً بالمدلول، على ما بيّنّاه، فإذَن يجب أن يولّد في الثاني، كالاعتماد.

[النظر يولّد العلم و لا يولّد الظن و لا الشك]

فأمّا الذي يدلّ على أنّه يولّد العلم، هو أنّه متى حصل النظر في الدليل على الوجه الذي يدلّ، و تكاملت شرائطه، وجب حصول العلم عنده، فلو لم يكن متولّداً عنه لما وجب ذلك.

و إنّما قلنا إنّه يجب حصول العلم مع تكامل الشروط؛ لأنّ كلّ من نظر في صحّة الفعل من زيد مع تعذّره على[٢] غيره، علم أنّه على مفارقة[٣] ليست لمن تعذّر عليه، فيصيرعالماً بما لم يكن عالماً به، فلا يخلو أن يكون حصول هذا العلم[٤] متولّداً عن النظر، أو لأنّ النظر طريق إليه- كما نقوله في الإدراك، في أنّه طريق إلى العلم بالمدرَك، و كذلك في العلم بمخبر الأخبار عند من قال إنّ الخبر طريق إليه- أو لأنّه داع قويّ[٥]، كما نقوله في تذكّر الأدلّة و إدخال المنفصل[٦] في الجملة.

فإن كان الأوّل، فقد ثبت ما قلناه، و إن كان الثاني فهو باطل؛ لأنّ من شأن ما هو طريق إلى العلم أن يكون متعلّقه بعينه هو متعلّق العلم. ألا ترى أنّ الإدراك يتعلّق بنفس ما يتعلّق به العلم، و كذلك العلم الحاصل عند الخبر يتعلّق بنفس ما تعلّق به الخبر، و ليس كذلك النظر؛ لأنّ متعلّقه غير متعلّق العلم؛ لأنّ متعلّق النظر هل الشيء على صفة أو ليس هو عليها، و العلم يتعلّق بأحدهما.

و بمثل ذلك يعلم أنّه لا يكون داعياً إلى العلم؛ لأنّ الداعي يختصّ بما هو داع إليه، دون غيره

---

١. أ، ج: -به.

٢. ذ (ص ١٦٠): عن.

٣. ذ (ص ١٦٠): علم أنّه مفارقه.

٤. أ: + من أن يكون.

٥. ذ (ص ١٦٠): + إليه.

٦. أ، ج: المنفعل.

ممّا يخالفه، و النظر لا اختصاص له بما يقع العلم به؛ لأنّه يتعلّق بهل الجسم قديم أو محدث، فيحصل له العلم بحدثه.

و أيضاً: فلو كان النظر داعياً لجاز أن يحصل للناظر داع إلى خلافه- مع كونه عالماً بالدلالة على الوجه الذي يدلّ و تكامل شروطه- فلا يحصل العلم [1]، و قد علمنا خلافه.

فأمّا من قال حصول العلم عند النظر بالعادة، فقوله باطل؛ لأنّ ما طريقه العادة لا يجب حصوله.

و أيضاً: فإنّ ذلك يفسد طريق المتولّدات من الأصوات و الآلام و الأكوان و غير ذلك، و ذلك باطل.

و يدلّ أيضاً على أنّ النظر يولّد العلم أنّه يقع العلم بحسبه. ألا ترى أنّ من نظر في حدوث الأجسام علم حدوثها، دون الطبّ و الهندسة. و كذلك إذا نظر في صحّة الفعل من زيدٍ علمه قادراً، دون أن يعلم عمرواً بتلك الصفة، و دون أن يعلم له صفة أخرى.

و لا يلزم على ذلك الإدراك و إن وقع العلم بحسبه؛ لأنّ الإدراك ليس بمعنىً يصحّ أن يولّد أو لا يولّد، و لو كان معنىً لفارق النظر؛ لأنّ الإدراك قد يحصل- و لا علم- في البهيمة و الطفل و المجنون و الساهي و النائم، مع احتمال قلوبهم العلمَ.

و لا يلزم أيضاً تذكّر النظر [2]؛ لأنّه إنّما يقع عنده على سبيل الداعي لا التوليد؛ بدلالة أنّه لو طرأت عليه شبهةٌ تقدح في الدليل لانصرف بذلك عن فعل العلم، فلو كان متولّداً لوقع على كلّ حال.

و قد يرتّب معنى ما قلناه بأن يقال: معنى قولنا: يقع بحسبه، أنّه يكثر بكثرته و يقلّ بقلّته، فجرى مجرى الوَهِيّ في توليد الألم و سائر الأسباب. و لا شبهة في أنّ النظر في الأدلّة المتغايرة يكثر عندها العلوم، و لا يلزم على ذلك الإدراك؛ لما تقدّم.

و لا يلزم أيضاً العلم بمخبر الأخبار؛ لأنّه ليس يوجد بحسب الخبر. ألا ترى أنّه إذا لم يبلغ حدّاً من الكثرة لم يقع العلم، و إذا زاد عليه لم يتزايد العلم، ففارق النظر.

---

١. ذ (ص ١٦١): لوجب متى حصل للناظر داع إلى خلافه- و هو عالم بالدلالة على الوجه الذي يدل و يتكامل الشرائط- ألّا يحصل العلم.

٢. ذ (ص ١٦١): أن يكون التذكّر مولّداً للعلم.

على أنّ الخبر لا يجوز أن يكون مولّداً للعلم؛ لما قد بيّن في غير موضـع، منها: أنّه لو كان مولّداً له لوجب أن يكون الحرف الأخير مولّداً؛ لأنّ العلم يحصـل عنده، و لو كان كذلك لوجب أن لو انفرد ذلك الحرف أن يولّد، و قد علمنا خلافه. و كان يجب أيضـاً أن يولّد في قلب السـاهي و المجنون و الطفل؛ لأنّ قلوبهم يحتمل العلم.

و لا يلزم عليه تذكّر النظر؛ لأنّه قد يكثر، فلا يكثر العلم، و الحال تختلف إذا حصلت شبهة فيه. و لا يلزم عليه أيضـاً الحفظ و الدرس؛ لأنّه يختلف و يتفاوت الحال فيه؛ لأنّه قد يوجد الدرس الكثير و لا يحصل الحفظ، و قد يحصل الحفظ مع الدرس القليل.

فإن قيل: لم لا يكون كونه عالماً بالدليل- على الوجه الذي يدلّ- مولّداً بشرط كونه ناظراً، دون ما ذكرتموه من أنّ كونه ناظراً هو المولّد، بشرط كونه عالماً بالدليل؟

قلنا: إنّما قلنا ذلك؛ لأنّ العلم بالدليل[1] قد يكون ضـروريّاً، فلو ولّد العلم بالمدلول لكانت المعارف ضروريّةً، و قد علمنا أنّها ليست كذلك.

و أيضـاً: فلو كان العلم بالدلالة هو المولّد لوجب أن يولّده في الحال؛ لأنّ السبب إذا لم يختصّ بجهة، و جاز وجوده مع مسـبّبه، وجب أن يولّده في حال وجوده، كالمجاورة مع التأليف، و الوَهِيّ مع الألم، و اذا وجب في العلم بالدلالة أن يولّد العلم بالمدلول في حاله لو كان مولّداً[2]، اسـتحال أن يكون مشروطاً بالنظر؛ لأنّ النظر لا يصحّ وجوده في حال حصول العلم بالمدلول.

فإن قيل: لو ولّد النظرُ العلمَ لولّد لمخالفيكم إذا نظروا كنظركم.

قلنا: لو نظروا كنظرنا لولّد لهم العلم، كما ولّده لنا، فإذا لم يحصـل لهم العلم علمنا أنّهم أخلّوا بشـرط من شـرائطه. فإن فرضـنا أنّهم لم يُخِلّوا بشـيء من شـرائطه فهم إذن عالمون بالمدلول، و إن أخبروا عن نفوسهم بخلافه.

و إنّما قلنا إنّهم لو نظروا كنظرنا لعلموا؛ لأنّه لا يجوز أن يرمي جماعة في سـمت واحد على حدّ واحد، من غير أن يخالف بعضـهم بعضاً في شـيء في صفات الرمي، و مع هذا يصيب بعضهم دون

---

١. ذ (ص ١٦٣): بالدلالة.

٢. ذ (ص ١٦٣): + له.

بعض، و متى لم يصب بعضهم علمنا أنّه قد أخطأ، و لا نصدّقه بأن يقول: إنّي رميتُ كما رمى من أصاب.

على أنّ المخالف لنا إنّما ينظر في شبهات يعتقدها أدلّةً، و ذلك لا يولّد العلم، و متى نظر في الدليل لا ينظر من الوجه الذي يولّد العلم، فلأجل هذا لم يحصل له العلم.

و ليس يمتنع أيضاً أن يكون سبقوا إلى اعتقاد جهل بالمدلول، بخلاف ما تقتضيه الدلالة، و قد بيّنّا أن ذلك يمنع من التوليد.

[في أنّ النظر لا يولّد الجهل]

فأمّا الذى يدلّ على أنّ النظر لا يولّد الجهل فهو أنّه لا يخلو أن يكون النظر في الدليل يولّده، أو النظر في الشبهة. و لا يجوز أن يكون النظر في الدليل؛ لأنّا قد بيّنّا أنّه يولّد العلم، و لا يجوز أن يولّد العلم و الجهل معاً. و لو كان النظر في الشبهة يولّده، لولّده لنا؛ لأنّا ننظر [1] في جميع شبه المخالفين على الوجه الذي ينظرون، و مع هذا لا يحصل لنا الجهل.

و أيضاً: فهذا القول يؤدّي إلى قبح جميع الأنظار، و قد علمنا حسن كثير منها، بل وجوبه.

و إنّما قلنا ذلك؛ لأنّ الناظر قبل أن يتولّد له العلم يجوز أن يتولّد له الجهل، إن كان في النظر ما يولّد الجهل، و هو قبل حصول العلم [2] لا يفرق بين كونه ناظراً في دليل أو شبهةٍ، فيجب أن يقبح منه الإقدام على كلّ نظر؛ لأنّ تجويز وجه من وجوه القبح كالقطع عليه.

فأمّا الشكّ، فإنّه ليس [3] بمعنىً يقال [4] إنّ النظر يولّده، و إنّما هو الخلوّ من الاعتقادات، مع خطور المعتقد بالبال.

[في أنّ النظر لا يولّد النظر و لا يتولد عن النظر]

و أمّا النظر فلا يولّد النظر؛ لأنّه لو ولّده لما انفكّ كون الناظر ناظراً، و قد علمنا خلافه.

---

١. ذ (ص ١٦٤): لكان كل ناظر فيها يولّد له الجهل، و قد علمنا أنا ننظر.

٢. ذ (ص ١٦٤): + له.

٣. أ، ج: فليس.

٤. ذ (ص ١٦٤): فيقال.

و أمّا النظر [1] فلا يتولّد عن النظر؛ بدلالة أنّه لا نظر يشار إليه إلّا و قد يحصل مع ارتفاع الظنّ؛ لاتّفاق الدواعي و الصوارف، و قد يحصل الظنّ عند الأمارة من غير نظر فيها؛ بدلالة أنّه إذا علم أنّ بعض اللباس زيّ قوم من الناس، ثمّ شاهد ذلك الزيّ، جاز أن يظنّ في من شاهده عليها [2] أنّه من ذلك القوم [3].

و أيضاً: فقد يشترك جماعة في النظر في الأمارة، و لا يشتركون في الظنّ.

و كان رحمه الله أخيراً- و هو الذي ذكره في الذريعة- يشكّ في ذلك، و يجوّز أن يكون النظر في الأمارة يولّد الظنّ.

و يعترض قول من قال يشترك نفسان في النظر فيها و يحصل الظنّ لأحدهما؛ بأن يقول: لا نسلّم ذلك، كما لا نسلّم أن يشترك نفسان في الدليل من الوجه الذي يدلّ و مع هذا يعلم أحدهما و لا يعلم الآخر، و كلّ شيء يقال هناك يمكن أن يقال هاهنا، و الأولى التوقّف.

[في عدم جواز التقليد]

فأمّا التقليد فقد أفسدناه في أوّل الكتاب، بأن قلنا: ليس قول من نفى الصانع بالتقليد أولى من قول من أثبته، مع خلوّهما مِن حجّةٍ، و محالٌ الجمع بينهما. و الشكّ فيها خلاف الدين، و لا يمكن أن يرجّح قول الأكثر أو قول من يظهر الصلاح و الورع؛ لأنّ جميع ذلك قد يتّفق في المُحِقّ و المُبطِل.

و أيضاً: فإنّه قد يقع التساوي مع الأقوال المتضادّة، فلا يكون تقليد بعضٍ أولى من تقليد بعض.

و أيضاً: فلا يخلو المقلِّد أن يكون يعلم أنّ من قلّده محقٌّ أو لا يعلم. فإن لم يعلم، جوّز كونه مخطئاً، و قبح تقليده؛ لأنّه يُقدِم على اعتقادٍ لا يأمن كونه جهلاً.

و إن كان عالماً بأنّ من قلّده مُحقٌّ، لم يخلُ أن يعلم ذلك ضرورةً أو بدليل، و علم الضرورة لا يمكن ادّعاوه. و إن علم ذلك بدليلٍ، لم يخل من أن يكون ذلك بدليلٍ غير التقليد أو بتقليدٍ آخر. فإن علم بتقليد آخر أدّى إلى ما لا نهاية له، و ذلك باطل. و إن علم أنّه محقٌّ بدليل، فهو المطلوب

---

١. كذا. و الصحيح: «النظر»، كما في: ذ (ص ١٦٤).

٢. ذ (ص ١٦٤): عليه.

٣. ذ (ص ١٦٤): + من دون نظر و تأمّل.

الصحيح.

و أيضاً: فالتقليد يجري مجرى التبخيت الذي لا يؤمن فيه الخطأ و الصواب. و التبخيت قبيح بلا خلاف، فوجب أن يكون التقليد حكمُه حكمَه أيضاً.

فلو كان التقليد جائزاً لَقَبُحَ إظهار المعجزات على الأنبياء؛ لأنّها كانت تكون عبثاً؛ لأنّ التقليد من دونها على هذا المذهب جائز، و قد علم خلاف ذلك.

فإن قيل: دُلّوا على أنّ الواحد منّا يقدر على المعرفة.

قيل: قد ثبت أنّ الواحد منّا يقدر على الجهل؛ لأنّه لا يجوز أن يكون من فعل الله تعالى؛ لأنّه قبيح، و هو لا يفعل القبيح. و لا يجوز أن يكون من فعل غير الله تعالى فينا؛ لأنّ القادر بقدرةٍ لا يقدر على أن يفعل في قلب غيره علماً و لا جهلاً. و إذا ثبت أنّه مقدور لنا فالقادر على الشيء يجب أن يكون قادراً على جنس ضدّه- إذا كان له ضدّ- و الجهل ضدّ العلم، [فـ]وجب[1] أن يكون قادراً عليه.

و لا ينتقض ذلك بالسهو و أنّا لا نقدر عليه، و إن كان ضدّاً للعلم؛ لأنّ السهو ليس بمعنىً يضادّ العلم.

و يدلّ على ذلك أيضاً: أنّه قد ثبت أنّ النظر مقدور لنا؛ بدلالة أنّه يجب حصوله بحسب دواعينا و أحوالنا، و انتفائه بحسب صوارفنا و كراهتنا[2]. و النظر يولّد العلم- على ما بيّنّاه- و القادر على السبب قادر على مسبّبه، فثبت أنّ المعرفة مقدورة لنا.

[في عدم وقوع المعرفة بالطبع]

و ليس لأحد أن يقول: المعارف يفعلها الله تعالى فيكم بالطبع عند النظر، كما يقول الجاحظ.

و ذلك؛ أنّها إذا تبعت في الوقوع دواعينا، و في الانتفاء صوارفنا، ثبت أنّها من فعلنا، و بطل قول من يضيفها إلى الله تعالى بطبع أو غيره. و من شكّ في المعرفة أنّها من فعلنا- مع ما ذكرناه من الحكم- كمن شكّ في جميع الأفعال.

و طريق المدح و الذمّ دالٌّ على أنّ المعرفة من فعلنا أيضاً، على ما مضى ترتيبه.

---

١. ذ (ص ١٦٥): فيجب.

٢. ذ (ص ١٦٦): كراهاتنا.

و لو كانت المعرفة تقع بالطبع لما احتيج إلى تقدّم النظر و التأمّل و التدبّر، و لكان نصب الأدلّة عبثاً.

على أنّا قد بيّنّا أنّ الطبع ليس بمعقول[1] فيما مضى، فلا يمكن إسناد الفعل إلى ما ليس بمعقول.

فإن قيل: كيف يكلّف الله المعرفة، و هي تجري مجرى الحدس و التخمين؛ لأنّ الناظر لا يدري أنّ نظره يولّد علماً أو غيره، و إنّما يعلم ذلك بعد حصول العلم.

قيل: إذا علمنا حسن النظر- بل وجوبه- علمنا أنّه لا يثمر جهلاً و لا قبيحاً، فنأمن بذلك من عاقبته أن تكون غير محمودة. و لو كان ذلك يقدح في وجوب المعرفة لقدح في كلّ نظر، و قد علمنا خلافه.

و بمثل ذلك نجيب من قال: كيف يجب عليه ما لا يعرفه و لا يميّزه؟

فنقول: تمييز السبب و معرفته يُغني عن تميز[2] المسبّب على التفصيل، و العاقل يميّز النظر، فكأنّه قد ميّز المعرفة.

و قد بيّنّا أنّ جهة وجوب النظر خوف المضرّة من تركه و تأميل دفعها بفعله، فيجب النظر تحرّزاً من الضرر، كما يجب لهذا الوجه سائر الأفعال.

و لا فرق بين أن يكون المضرّة معلومةً أو مظنونةً في وجوب ما يتحرّز به منها. و لو كان ذلك واقعاً على المضارّ المعلومة دون المظنونة، لما وجب في الشاهد شيء من الأفعال على سبيل التحرّز من المضارّ؛ لأنّه لا طريق فيها إلى العلم، بل طريقها الظنّ.

و لا بدّ أن يشرط في وجوب الفعل الذي يتحرّز به من الضرر أن لا يكون فيه ضررٌ، أو يكون فيه ضرر دون ما يتحرّز به منه بكثير.

و ليس لأحد أن يجعل التحرّز من المضارّ ملجأً، فيسقط الوجوب.

و ذلك؛ أنّ الضرر المخوف قد يبلغ إلى حدّ الإلجاء، و قد لا يبلغ، فثبت الوجوب و يرتفع الإلجاء.

على أنّ الضرر إنّما يكون مُلجئاً إذا كان عاجلاً، و الضرر الدينيّ آجل، فلا يكون مُلجئاً بحالٍ.

---

١. ذ (ص ١٦٦): ليس بمعنى معقول.

٢. ذ (ص ١٦٧): تمييز.

فإذا ثبت ذلك لم يمنع أن يقف وجوب النظر على خطور الخاطر المنبّه له على جهة الخوف و أمارته، على ما سنبيّنه أيضاً. و إذا خاف العقاب الذي هو أعظم المضارّ، و أمل زواله بالنظر، وجب عليه النظر، و إن كثر[1] و شقّ عليه؛ لأنّ الذي يأمل زواله من المضارّ أغلظ و أعظم.

و قد بيّنّا أنّ العلم بوجوب النظر المعيّن في باب الدين مكتسب غير ضروريّ؛ لأنّ العلم الضروريّ يتناول وجوب ما يختصّ بصفةٍ، كما أنّ العلم الضروريّ بقبح الظلم في[2] الجملة يقتضي قبح ما اختصّ بصفة الظلم. فاذا علم العاقل في ضرر بعينه أنّه بصفة الظلم، فعل لنفسه اعتقاداً لقبحه، يكون علماً؛ لمطابقته لعلم الجملة المتقدّم[3].

و هكذا القول في العلم المفصَّل[4] بوجوب نظر معيّن أنّه مكتسب، على الوجه الذي قدّمناه. و هو[5] و إن كان مكتسباً، فلا بدّ من حصوله لمن علم الجملة الأولى، و علم في نظر معيّن أنّه بتلك الصفة التي تناولها علم الجملة؛ لأنّ العاقل كالملجأ إلى فعل هذا العلم، كما نقوله في فعل العلم بقبح الظلم المفصّل[6]، و جميع المواضع التي نقول في إدخال التفصيل في الجملة، فهي كثيرة.

فإن قيل: لو كان العلم بوجوب النظر في طريق معرفة الله عامّاً للعقلاء عند الخوف بالخاطر أو غيره، لوجب أن يعلم العاقل ذلك من نفسه، و لا تدخل عليه فيه شبهة، و قد علمنا أنّ أصحاب المعارف[7] و المقلّدين ينكرون ذلك، و لا يجدونه من أنفسهم، و لا يجوز على أمثالهم أن يجحد ما يعلمه من نفسه ضرورةً؛ لكثرتهم. فإن أجزتم على هؤلاء - مع كثرتهم - المكابرة، لجاز لهم أن

---

١. ذ (ص ١٦٨): كره.

٢. ذ (ص ١٦٨): على.

٣. ذ (ص ١٦٨): العلم بالجملة المتقدمة.

٤. ذ (ص ١٦٨): المتصل.

٥. ذ (ص ١٦٨): غير أنّه.

٦. ذ (ص ١٦٨): المتصل.

٧. يَرى أصحابُ المعارف - و على رأسهم الجاحظ و ثمامة بن أشرس - أنّ المعارف إنما تقع ضرورة بالطبع عند النظر في الأدلة، و يقولون في النظر: إنه ربما وقع طبعاً و اضطراراً و ربما وقع اختياراً، فمتى قويت الدواعي في النظر وقع اضطراراً بالطبع، و إذا تساوت وقع اختياراً. فأما إرادة النظر فإنّه مما يقع باختيار كإرادة سائر الأفعال، و هذه الطريقة هي التي دعت الجاحظ إلى التسوية بين النظر و المعرفة و بين إدراك المدركات؛ في أنّ جميع ذلك يقع بالطبع. راجع عنهم: شرح الأصول الخمسة، ص ٢٧، ٣٦؛ المغني، ج ١٢، ص ٣١٦ فما بعدها؛ الملل و النحل، ج ١، ص ٨٥، ٨٨.

يدّعوا عليكم مثلها إذا جحدتم المعارف التي يدّعون أنّها ضروريّةٌ.

قيل: العلم بوجوب النظر المفصّل في طريق المعرفة إنّما يحصل عند الخوف في ابتداء التكليف، و يحصل لبعض العقلاء في حالٍ لا يحصل فيها لجماعتهم؛ لاختلاف أحوالهم، فلا يمتنع أن يُدخل بعضُهم على نفسه شبهةً، فيزول هذا الخوف، فلا يعلم وجوب النظر عليه؛ لأنّ العلم بوجوب هذا النظر إنّما هو علمٌ بوجوب ما له صفة مخصوصة يجوز أن تعترض شبهةٌ فيها. و جرى ذلك مجرى إدخال الخوارج على نفوسهم شبهة في قتل من خالفهم الذي هو ظلم على الحقيقة، حتّى اعتقدوا حسنه، لما جهلوا صفته المخصوصة.

و قد قيل: إنّ الخوف إذا كان مغموراً ببعض الأمور فلا يجده الإنسان من نفسه. و شبّه ذلك بمن يشفى [1] على الموت و المرض [2] الشديد، و عليه حقوقٌ و مظالم؛ فإنّه لا بدّ من أن يخاف من إهمال الوصيّة، و يعلم وجوبها عليه، و ربما ذهب عنها- مع ذلك- لبعض ما يغمره.

على أنّا لا نعرف من أصحاب المعارف مَن لا يجوز على مثله ادّعاء ما يعلم من نفسه خلافه.

فأمّا من يذهب إلى التقليد فإنّما ينكر المناظرة دون النظر، و المناظرة غير النظر، و مع ذلك ربما التجأ [3] إلى المناظرة في كثير من الأحوال.

[في أنّ النظر أوّل ما يجب على المكلّف]

و قد بيّنّا فيما تقدّم أنّ ذلك- و إن كان مكتسباً- لا ينقض قولنا: إنّ النظر أوّل ما يجب على المكلّف؛ لأنّ هذا العلم خارج عن حدّ التكليف؛ من حيث كان الإنسان مُلجئاً إلى فعله، و قد بيّنّا فيما تقدّم- في أوّل الكتاب- أنّ النظر أوّل فعل يجب على المكلّف ممّا لا يخلو- مع كمال عقله- منه، و قلنا: إنّ الأقوى أن لا نحتاج [4] أن نقول: [5] مقصود؛ تحرّزاً من إرادة النظر؛ لأنّ العالم بما يفعله

---

١. كذا. و الصحيح: «يشرف»، كما في: ق (ص ١٦٣).

٢. ذ (ص ١٦٩): بالمرض.

٣. أ، ب: التجأوا.

٤. ب: يحتاج.

٥. ب: يقول.

لا بدّ أن يكون مريداً له، فلا يتناولها التكليف.[١]

و إنّما قلنا إنّه أوّل واجب؛ لأنّ الواجبات على ضربين: عقليّ و سمعيّ. فالسمعيّات مبنيّة على المعرفة بالله و بالنبيّ، و ذلك يتأخّر لا محالة. و العقليّات قد يخلو من جميعها- على ما بيّنّاه- إلّا من النظر. فقد ثبت أنّه أوّل الواجبات.

[كيفية حصول الخوف للعاقل حتى يجب عليه النظر]

و إذا قلنا إنّ هذا النظر لا يجب إلّا عند الخوف من إهماله، فلا بدّ من حصول الخوف، و الخوف لا يقع ابتداءً، فلا بدّ من طريقٍ له و أمارةٍ. و قلنا إنّ الناشئ بين العقلاء و أصحاب الشرايع و مثبتي النبوّات إذا سمع اختلافهم و تخويف بعضهم بعضاً من ترك المعرفة، فلا بدّ أن يخاف؛ لأنّ ببعض ذلك يخاف العقلاء.

فأمّا المنفرد عن الناس- بحيث لم يسمع شيئاً من الدعاء و التخويف- فقد بيّنّا أنّه لا يمتنع أن يتنبّه[٢] مِن قبل نفسه إذا رأى أمارات الخوف في نفسه و غيره، من آثار الصنعة فيه و أمارات النِعَم عليه، فيتنبّه[٣] بذلك على ما ينبّهه عليه الداعي أو الخاطر.

فإن لم يتّفق ذلك، فلا بدّ أن يُخطر الله بباله ما يقتضي وجوب النظر عليه، بكلام يفعله داخل سمعه يتضمّن ما سنبيّنه.

فإن قيل: هذا يقتضي أنّ من وُلِدَ أصمّ لا يكون مكلّفاً؛ من حيث إنّ الداعي و الخاطر لا يصحّ أن يخوّفاه.

قلنا: يجوز في من وُلِدَ أصمّ أن يكون المعلوم من حاله أن[٤] يتفكّر مِن قبل نفسه، و ينتبه على الأمارات التي يشير إليها الخاطر أو الداعي، فيجب عليه النظر.

[جنس الخاطر و صفته]

---

١. ذ (ص ١٧٠): ما يجب من الأفعال احترازٌ من وجوب التحرز من القبائح العقلية كالظلم و ما أشبهه. و شرطُنا القصدَ احترازٌ من إرادة النظر، لأنها غير مقصودة في نفسها، و هي تابعة للنظر، و الداعي إليها واحد.

٢. ج: تنيه. ب: ينتبه.

٣. ب: فينتبه.

٤. أ، ج: أنّه.

و الذي اختاره رحمه الله في الخاطر أنّه كلام يفعله الله تعالى داخلَ سمع المكلّف بحيث يقرب من صدره، و بهذا [١] يلتبس الخاطر بحديث النفس و الفكر. و يجوز [٢] أن يأمر الله تعالى بعض الملائكه بأن يفعله على هذا الوجه.

و الذي يدلّ على ذلك أنّه لا يخلو أن يكون الخاطر من أفعال الجوارح، أو من أفعال القلوب. و أفعال الجوارح لا يخلو أن يكون الكلام أو الإشارة أو الكتابة. و أفعال القلوب إمّا أن تكون اعتقاداً أو ظنّاً. و العلم لا مدخل له في ذلك؛ لأنّ من يرد عليه الخاطر يكون خائفاً غير قاطع، و العالم يكون قاطعاً. و ما عدا ذلك لا يقع به تخويف أصلاً، كالإرادة و غيرها. و أمّا الفكر فهو ما يجب عند الخاطر، فلا يلتبس بالخاطر.

و لا يجوز أن يكون الخاطر إشارةً؛ لأنّ الإشارة إنّما تفيد مع الاضطرار [٣] إلى قصد المشير، و ذلك لا يصحّ فيه تعالى.

و أمّا الكتابة، فقد جوّز رحمه الله أن يقوم مقام الخاطر [٤]، و هو الصحيح. و إذا جوّزنا أن يكون كتابة قام للأعمى مقام غيره، كما قلنا في الأصمّ أنّه يقوم له مقام الكلام غيره، فلم يبق من أفعال الجوارح غير الكلام، و هو المطلوب.

و لا يجوز أن يكون اعتقاداً؛ لأنّه لا يخلو أن يكون من فعل المكلّف أو من فعله تعالى أو من فعل غيره. و فعل غيره لا يصحّ؛ لأنّ القادر بقدرةٍ لا يصحّ منه أن يفعل في قلب غيره اعتقاداً.

و لا يجوز أن يكون من فعله تعالى؛ لأنّه لو كان معتقده لا على ما هو به لكان جهلاً، و الله تعالى لا يفعل الجهل. و إن كان معتقده على ما هو به وجب أن يكون علماً؛ لأنّ العالم إذا فعل اعتقاداً للشيء على ما هو به و هو عالم به، لا بدّ أن يكون ذلك الاعتقاد علماً، و معلوم أنّ من يرد عليه الخاطر ليس بقاطع، بل هو مجوِّزٌ أن يكون الأمر على خلافه.

و لا يجوز أن يكون من فعل المكلّف نفسه؛ لأنّ ما يبتدئه العاقل من الاعتقادات لا حكم لها؛

---

١. ذ (ص ١٧٢): لهذا.

٢. ذ (ص ١٧٢): + أيضاً.

٣. ذ (ص ١٧٣): بالاضطرار.

٤. انظر: الذخيرة، ص ١٧٣- ١٧٤.

لأنّها تجري مجرى التبخيت و التخمين، و لا تأثير لمثل ذلك.

و أيضاً: لو كان اعتقاداً من فعله تعالى لكان علماً ضرورياً، و لا يخلو أن يتعلّق بلحوق العقاب بالعاصي قطعاً، أو [1] بأنّه لا يأمن ذلك. و الأوّل باطل؛ لأنّ القطع على أنّ العقاب يلحقه لا محالة فرعٌ على المعرفة بالله تعالى و صفاته و أحواله، و المكلّف في ابتداء تكليفه لا يعرف الله تعالى، فكيف يعلم أنّه يعاقب العصاة؟

و إن كان القسم الثاني، فذلك مركوز في عقل كلّ عاقل؛ لأنّ التجويز للعقاب و عدم الأمان منه حاصل، فلا حاجة به إلى تجديده.

و لا يجوز أن يكون ظنّاً؛ لأنّ الظنّ إن كان من قبيل الاعتقاد فقد أفسدناه، و إن كان جنساً مفرداً فلا يخلو أن يكون من فعل الله تعالى أو من فعل المكلّف نفسه. فإن كان من فعل الله تعالى، و قد علمنا أنّ الظنّ لا حكم له إلّا إذا كان واقعاً عن أمارة، و لا بدّ أن تكون تلك الأمارة [2] لفاعل الظنّ، و الأمارة مستحيلة عليه تعالى، فبطل أن تكون من فعله. و كان يجب أن نكون مضطرّين إلى ذلك الظنّ، و قد علمنا خلافه.

و إن كان ذلك الظنّ من فعل المكلّف نفسه فقد بيّنّا أنّه إنّما يكون له حكم إذا كان واقعاً عند أمارة، و لا بدّ من منبّهٍ على النظر في تلك الأمارة، و الكلام في المنبّه على النظر في الأمارة حتّى يحصل الظنّ كالكلام في المنبّه على النظر في الدلالة حتّى يحصل العلم، و ذلك يقتضي إثبات ما لا نهاية له من الخواطر.

و ليس إذا كان الخاطر كلاماً يبطل أن يكون موسى عليه السلام كليم الله خصوصاً؛ لأنّ فضيلة موسى عليه السلام إنّما كانت بأنّ الله كلّمه جهرةً، مع علمه بأنّه كلامه، و ذلك بخلاف ما يرد به الخاطر. على أنّه إذا قلنا إنّه كلام، جوّزنا أن يكون من فعل بعض الملائكة أو غيرهم.

و الذي يجب أن يتضمّنه الخاطرُ التخويف من إهمال النظر؛ لأنّ عند الخوف يجب النظر على ما بيّنّاه. و لا بدّ أن ينبّه [3] على أمارة الخوف؛ لأنّ الخوف الذي لا أمارة له لا حكم له. و إذا خاف

---

١. ذ (ص ١٧٤): + يتعلّق.

٢. ذ (ص ١٧٥): + أمارة.

٣. ذ (ص ١٧٦): يتنبّه.

يجب عليه النظر، غير أنّه يجب أن ينبّه على جهة وجوب المعرفة ليعلم حسن هذا التخويف.

ألا ترى أنّ من هـدّد غيره على أكـل طعـام بعينـه بالقتل، يجب عليه الامتناع من أكله، و لا يعلم قبح إيجـاب الامتناع من الأكل و لا حسـنه، و إذا قال له: لا تأكله؛ فإنّ فيه سـمّاً، و نبّهه على أمارة كون السّم فيه، علم حسن إيجاب الامتناع من الأكل.

فعلى هذا يجب أن يتضمّن الخاطر: أنّك تجد في نفسك آثار الصنعة، فلا تأمن أن يكون لك صـانع صـنعك و دبّرك، أراد منك معرفته لتفعل الواجب عليك في عقلك، و تنتهي عن القبيح، و أنت تجد في عقلك قبح أفعال فيها لك نفعٌ عاجلٌ، و وجوب أفعال عليك فيها مشـقّة عاجلة، و تعلم اسـتحقاق الذمّ على القبيح، و أنّ الذمّ ممّا يغمّك و يضـرّك، فلا تأمن - كما اسـتحققت به الـذمّ، و إن انتفعت به عاجلاً - أن تسـتحقّ به العقاب و الآلام. و معلومٌ أنّ أحد الاسـتحقاقين أمارة لاستحقاق الآخر.

ثمّ يقول لـه: فمتى لم تعرف الله بصـفـاته، و أنّه قادر على مجازاتك على القبيح بالعقاب، كنت إلى فعـل القبيح أقرب و من تركـه أبعـد، و إذا عرفتـه تكون من[1] القبيح أبعـد و إلى تركـه أقرب، فيجب عليه حينئذ النظر مع التنبيه على ما ذكرناه.

و الأولى أن يتضـمّن الخاطر التنبيه على ترتيب النظر في الأدلّة؛ لأنّه يبعد أن يسـتدرك[2] العاقل ذلك بنفسه، لا سيّما في من كمل عقله و لم يخالط الناس و لم يعرف العادات.

و متى عـارض هـذا الخاطرَ خاطرٌ آخر فلا يخلو أن يكون مؤثّراً فيه أو لا يكون مؤثّراً. فإن كان مؤثّراً حقيقـةً وجب على الله تعالى أن يمنع منه ليسـلم الخوف للمكلّف، و يجب عليه النظر. و ما لا يؤثّر لا يجب المنع منه؛ لأنّه ليس بمعارض حقيقةً، و يجب على المكلّف العدول عنه.

فمثـال مـا يؤثّر أقوى مـا قيـل فيـه أن يأتي الخاطر المعارض، فيقول له: لا تأمن - إن نظرتَ - أن يُفضـي بك النظر إلى أنّه لا صانع لك تخاف من جهته عقاباً أو ترجو ثواباً، و معلوم أنّ المكلّف لا يـأمن ذلك قبل النظر. فيقول: و إذا علمتَ قطعاً أنّه لا صـانع لك أمنت العقابَ و أقدمت على فعل

---

۱. ذ (ص ۱۷٦): + فعل.

۲. ذ (ص ۱۷۷): يستدركه.

القبيح بطمأنينة، و هذه أمارة؛ لأنّ من المعلوم أنّ من آمن الضـرر أقدم على ما يشتهيه، فقد صار هذا الخاطرمعارضاً لما قدّرتموه.

و الجواب عن ذلـك: أنّه يجب على الله تعالى أن يمنع منه، و كلّ ما يشـبه ذلك ممّا يقدح في وجوب النظر، فيمكن أن يقـال: إنّ هـذا ليس بمعـارض لمـا قلنـاه ممّا يوجب النظر؛ لأنّه يخاف في إهمال النظر في معرفة الله تعالى أن يسـتحقّ العقاب العظيم الدائم الذي لا يتحمّل مثله، و إنّما يخاف إذا نظر في معرفة الله تعالى على ما ألقاه إليه الخاطر المعارض أن يفضـي به النظر إلى أنّه لا صـانع، فينهمك في المعاصـي. و ما يسـتحقّه على المعاصـي من الذمّ ليس بضـرر البتّة، و إن كان في بعض الأحوال يستضرّ به لأُمور تقتضيه، فلا يقارب الاستضرار بالعقاب الدائم.

فالنظر في معرفة الله تعالى واجب على كلّ حال، ليتحرّز به من الضـرر الأعظم الذي لا يقابله ما يتخوّفه من الضرر بالانهماك في المعاصي.

و مثـال ما لا يؤثّر من الخاطر أن يقول: لا تنظر؛ فإنّك إن نظرت تحمّلت مشـقّةً و كلفةً، و ربما لا تخطأ بما قصـدت إليه، فتعجل الراحة و الدعة. و هذا غير مؤثّر؛ لأنّ تحمّل مشـقّة النظر أهون ممّا يخافه في إهمال النظر من العقاب العظيم، و كان يقتضـي سـقوط وجوب النظر في مصـالح الدنيا لهذه العلّة.

و كـذلـك أن قال له: لا تأمن [1] إن عرفت الله عاقبك، و إن لم تعرفه لم يعاقبك، و هذا لا أمارة عليه؛ لأنّ الأقوى في العقول أنّ المُنعِم إذا عُرِف و أُطيع كانت السلامة معه أولى من الهلاك.

و كـذلك أن قال: لا تأمن أن يكون لك إله سـفيه، إذا عرفته عاقبك؛ لأنّ هذا أيضـاً لا أمارة عليه؛ [2] لأنّ السفيه لا يتحرّز منه [3] بشيء، و يجوز أن يعاقب مع النظر و الإخلال به معاً.

و كلّ ما يجري هذا المجرى ممّا لا أمارة عليه فما ذكرناه ينبّه عليه.

[معرفة الله تعالى واجبة على كلّ مكلّف]

و معرفـة الله تعـالى واجبـة على كـلّ مكلّف؛ من حيـث كـان مـا هو لطف للمكلّف- من العلم

---

١. ذ (ص ١٧٩): + أنّك.

٢. ذ (ص ١٧٩): + و.

٣. ذ (ص ١٧٩): من عقابه.

باستحقاق الثواب و العقاب- لا يتمّ إلّا بها، و ذلك عامّ في جميع المكلّفين، فيجب أن تكون معرفته واجبةً على كلّ مكلّف.

و إنّما قلنا: إنّ اللطف في التكليف لا يتمّ إلّا معها؛ لأنّ من المعلوم ضرورةً أنّ من علم استحقاق العقاب زائداً على الذمّ بفعل القبيح، كان ذلك صارفاً له عن فعله. و كذلك من علم استحقاق الثواب زائداً على المدح بفعل الواجب، كان ذلك داعياً له إلى فعله.

و إذا كان العلم باستحقاق الثواب و العقاب لا يتمّ إلّا بعد معرفته، وجبت معرفته تعالى بصفاته، فيعلم كونه قادراً؛ ليعلم أنّه قادر على عقابه و ثوابه، و يعلمه عالماً؛ ليعلم أنّه عالم بمبلغ المستحقّ، و يعلمه حكيماً؛ ليعلم أنّه لا يخلّ بما يجب عليه من الثواب، و لا يفعل القبيح من عقاب غير مستحقّ.

فاللطف في الحقيقة هو العلم باستحقاق الثواب و العقاب، غير أنّه لما لم يتمّ إلّا بعد معرفته على صفاتٍ وجبت معرفته على ما قلناه.

[المعرفة الضرورية لا تقوم مقام المكتسبة في اللطف]

و لا يجوز أن تقوم المعرفة الضروريّة مقام الكسبيّة؛ لما بيّنّاه في أوّل الكتاب، مِن أنّ مَن تكلّف مشقّةً ليبلغ بها غرضاً كان تمسّكه به إذا بلغه [1] بخلاف مَن بلغ ذلك الغرض من غير مشقّةٍ. و شبّهنا ذلك بمن تكلّف بناء دار ليسكنها؛ و أنّه [2] يكون أقرب إلى سكناها ممّن وهبت [3] له [4] أو ورثها. و كذلك من سافر في طلب العلم، و تحمّل في ذلك المشاقّ العظيمة لا يكون توفّره على العلم كتوفّر من يقصده العلماء، و العلم بذلك ضروريّ.

و إذا كانت المعرفة إنّما تراد لتدعو إلى فعل الواجب و تصرف عن فعل القبيح، وجب أن تتحصّل على أبلغ الوجوه.

و أيضاً: فإنّا نعلم ضرورةً من نفوسنا أنّا غير مضطرّين إلى المعارف، فلو كانت الضروريّة فيها لطف لَفَعلها الله في كلّ مكلّف؛ لأنّ الوجه الذي أوجب فعلها في بعضهم يوجب فعلها في

---

١. ذ (ص ١٨٠): يكون أقرب إلى فعل ذلك الغرض.

٢. ذ (ص ١٨٠): فإنّه.

٣. ب: وهب.

٤. ذ (ص ١٨٠): + تلك الدار.

جميعهم سواء قيل إنّ الضروريّة أقوى، أو قيل إنّها تقوم مقام الكسبيّة.

و ليس لأحد أن يقول: هما متساويان في باب اللطف، و هو مخيّر بين أن يفعلها و بين أن يكلّفناها.

و ذلك؛ أنّها إذا كانت من فعله لطفاً كان تكليفنا إيّاها عبثاً لا فائدة فيه.

و أيضاً: فلو كانت الضروريّة فيها لطف على وجهٍ، لوجب فعلها في من علم أنّه لا يؤمن، و قد علمنا أنّ كثيراً من الكفّار يموتون على كفرهم، و من ادّعى عليهم المعرفة الضروريّة كان مكابراً.

و أيضاً: فقد علمنا من حال أبي جهل و أبي لهب أنّهما ماتا على كفرهما ضرورةً، و كذلك من غيرهما، و قد علمنا من دينه عليه السلام أنّ الكفّار يخلدون في النار، و على قول المخالف لا فائدة في ذلك.

فإن قيل: لو كانت المعرفة لطفاً لما جاز أن يعصي عارف.

قيل: اللطف لا يوجب الفعل، و إنّما يدعو إليه، و يقوّي الدواعي إليه، و يسهّله، و ربما وقع معه الفعل و ربما يكون معه أقرب و إن لم يقع.

و النوافل إنّما لم تكن واجبةً؛ لأنّها مسهّلةٌ للواجبات، مؤكّدةٌ للدواعي، و المسهّل [1] لا يجب كوجوب المقرّب و ما هو أصل للتقريب. [2]

و الأقوى عندي أنّ النوافل إنّما لم يجب؛ من حيث كانت لطفاً في المندوبات العقليّة، فهي تابعة لما هي لطف فيه.

و يجب أن يُبقي الله تعالى المكلّف قدراً من الزمان يتمكّن فيه من تحصيل كمال المعارف به تعالى و أحواله و توحيده و عدله، و بعده زماناً يمكنه فيه فعل واجب أو ترك قبيح؛ لأنّ الغرض بإيجاب المعرفة كونها لطفاً في الواجبات العقليّة، فلا بدّ من ذلك.

فإن قيل: خبّرونا عمّن عصى و قد كلّف المعارف، فلم يفعل ما وجب عليه الابتداء به من النظر مثلاً في إثبات الأعراض، هل يكلّف النظر في الأوقات المستقبلة أو لا يكلّف؟ فإن خرج عن التكليف بمعصيته فذلك لا يجوز مع كمال عقله و تكامل شروطه، و لئن جاز هذا في من عصى

---

١. ذ (ص ١٨١): + المؤكّد.

٢. نسخة بدل أ: في التقريب. ذ (ص ١٨١): و الذي هو أصل في الدعاء و التقريب.

من العقلاء و أخلّ بالنظر لجاز في جميعهم، و إن قلتم: إنّه لم يخرج عن التكليف العقليّ مع كمال العقل، لكنّه يخرج عن تكليف تجديد النظر ثانياً إذا عصى فيه أوّلاً. قيل: و كيف يخرج عن وجوب النظرعليه في المستقبل، و الخواطر المخوّفة واردةٌ عليه، كما كانت في الأوّل، و لو جاز سقوط الوجوب عنه ثانياً لجاز أوّلاً.

و إن[١] قلتم: إنّه بعد المعصية في النظر الأوّل يكلّف النظر[٢].

قيل: ليس يخلو- إذا عصى أوّلاً في النظر في إثبات الأعراض- مِن أن يكون مكلّفاً في الثاني[٣] النظر في حدوث الأعراض أو استيناف النظر في إثبات الأعراض. فإن كان الأوّل، وجب أن يكون قد كلّف ما يستحيل منه فعله؛ لأنّه لا يصحّ منه النظر في حدوث المعاني، و هو لم ينظر بعدُ في إثباتها. و إن كان القسم الثاني، وجب- إذا كلّف استيناف النظر- أن يبقى الزمان الذي يتمكّن فيه من استيفاء[٤] جميع ما كلّفه من المعارف، و وقتاً بعدها[٥] يصحّ فيه أداء واجب أو امتناع من قبيح، و هذا يقتضي- إذا عصى أبداً- أن يبقى أبداً.

و ليس يمكن أن يقال: إنّه لا يجب إذا كلّفه بعد التقصير التكليفَ الثاني أن يُبقيه المدّةَ التي يستوفي فيها المعارف، كما قلنا في التكليف الأوّل؛ لأنّ العلّة التي لأجلها وجب إبقائه في الأوّل ثابتةٌ في الثاني. و كيف يكلَّف نظرٌ الغرضُ فيه[٦] المعرفة، و يقطع دون الوقت الذي يصحّ فيه المعرفة؟

و الجواب عنه أن يقال: إذا عصى في إثبات الأعراض لا يخلو أن يقتصر به على التكليف الأوّل مِن غير زيادة عليه، أو يكلّف بعده سواه.

فإن كان الأوّل، لم يجز أن يكلّف بعد تقصيره في النظر الأوّل استيناف النظر؛ لأنّ الغرض في

١. ذ (ص ١٨٢): فإن.

٢. ذ (ص ١٨٢): مكلّف للنظر.

٣. ذ (ص ١٨٢): في الحال الثانية.

٤. ذ (ص ١٨٢): استئناف.

٥. ب: - بعدها. ذ (ص ١٨٢): بعده.

٦. ذ (ص ١٨٢): + و المقتضي لحسنه.

تكليف النظر المعرفة و الغرض في تكليف المعرفة أن يكون لطفاً، و إذا قدّرنا أنّ هذا العاصي في النظر الأوّل لم يكلّف إلّا القدر من التكليف الذي[١] لو[٢] لم يعص في طريق المعرفة لعرف، و كانت[٣] معرفته لطفاً فيه، و قد فوّت نفسه هذا اللطف بمعصيته، و[٤] لم يكلّف زيادةً على التكليف الأوّل، فلا وجه لتكليفه استئناف نظر؛ لأنّه يؤدّي إلى معرفة، و لا غرض فيه[٥].

و إن قدّرنا أنّ المقصّر في ابتداء النظر قد كلّف زيادةً على التكليف الأوّل الذي لو نظر و عرف لكانت معرفته لطفاً فيه، فلا بدّ من تكليفه استئناف النظر، و يُبقيه[٦] المدّة التي يصحّ فيها تكامل المعرفة، كما قلناه في الحال الأولى. و لا يجب أن يؤدّي إلى ما لا نهاية له من البقاء و التكليف؛ لأنّ التكليف منقطع، و لا بدّ أن يزيده الله[٧] تعالى إلى مدّةٍ و غايةٍ متناهيةٍ ينتهي[٨] الحال في من عصى إلى أنّه لا يجب تكليفه استئناف النظر.

و لا يلزم- إذا قلنا إنّ العاصي في ابتداء النظر إذا كان مقتصراً به على التكليف الأوّل، من غير زيادة عليه، غير مكلّف لاستئناف النظر- أن يكون ممّن يرد عليه الخواطر المخوّفة مِن ترك النظر، بل لا بدّ أن يصرف ذلك عنه[٩]، و يلهى عن[١٠] خطور الخواطر المخوّفة بباله.

و لا يجب بذلك أن يكون فاقداً لعقله؛ لأنّ في العقلاء من ينصرف[١١] في أُمور كثيرة دينيّة و دنيويّة عن الفكر فيها و التخوّف منها، مع ظهور أمارتها؛ لأسباب شاغلة و صوارف مُلهية.

---

١. ب: + له.

٢. ب: - لو.

٣. أ: فكانت.

٤. ذ (ص ١٨٣): + لو.

٥. ذ (ص ١٨٣): استئناف نظر لا يؤدّي إلى معرفة و غرض فيه.

٦. ج: تبقيه. ذ (ص ١٨٣): تبقية.

٧. ذ (ص ١٨٣): يريد الله.

٨. ذ (ص ١٨٣): فينتهي.

٩. ذ (ص ١٨٣): يصرف عن ذلك.

١٠. ب: + ذلك.

١١. ب: ممن ينصرف.

و ليس يجب- إذا خرج من ذكرناه من تكليف استئناف النظر- أن يخرج عن التكليف العقليّ؛ لأنّه لا يجوز خروجه عن التكليف العقليّ، مثل الامتناع من الظلم و الكذب، و وجوب شكر المنعم، و ما أشبه ذلك؛ لأنّ كمال عقله يوجب هذا التكليف. و تكليف النظر إذا لم يكن طريقاً إلى المعرفة لا وجه له، فإذا كان الموجب له و المنبّه عليه التخويف- و قد فرضنا زواله- فقد زال وجه وجوب النظر.

[في حكم مَن فرّط في النظر الأوّل]

فإن قيل: ما قولكم إذا فرّط في النظر الأوّل؟ هل يستحقّ الذمّ و العقاب على ترك النظر في الأحوال المستقبلة؟ فإن قلتم لا يستحقّ ذلك، أخرجتم النظر في هذه الأوقات من أن يكون واجباً عليه، و إن قلتم يستحقّ الذمّ و العقاب على ذلك أجمع، أوجبتم استحقاق الذمّ و العقاب على ما يتعذّر على المكلّف و يستحيل منه؛ لأنّ معصيته في النظر الأوّل تحيل وقوع النظر في الثاني و الثالث على وجهٍ يوجب العلم.

قلنا: إنّما استحقّ الذمّ على ترك النظر في الأوقات المستقبلة كلّها إذا عصى في الأوّل، و إن كان هذا النظر المستأنف- مع التقصير في الأوّل- يتعذّر عليه؛ لأنّه أتى في تعذّره من قبل نفسه؛ لأنّه بتقصيره في الأوّل أخرج نفسه من التمكين[1] من تأتّي ما وجب عليه من النظر. و لا نقول إنّ النظر في الأوقات الآنفة يجب عليه، إذا قصر في الأوّل، بل نقول كان واجباً عليه، فضيّعه.

و يجري ذلك مجرى من كلّف صوم يوم، فأكل في أوّله؛ فإنّه يستحقّ الذمّ و العقاب على تفريطه في صوم اليوم كلّه، و إن كان متى فرّط في صوم أوّله يتعذّر عليه صيام باقيه، لكنه أتى من قبل نفسه، فتوجّه الذمّ عليه على صيام جميع اليوم.

و هكذا من أمرعبده أن يناوله شيئاً في وقت مخصوص، و بينهما مسافة، أنّ العبد متى فرّط في قطع تلك المسافة فإنّه يستحقّ الذمّ على ترك المناولة، و إن كان بتفريطه في قطع المسافة قد تعذّرت عليه في ذلك الوقت المخصوص، و اللوم مع ذلك متوجّه؛ لما قلناه.

و الصحيح أنّ المخلّ بالنظر المرتّب يستحقّ الذمّ في أوقات الإخلال على تدريج، و لا يستحقّ

---

١. ذ (ص ١٨٤): التمكّن.

جزاء الكلّ في وقت الإخلال بالنظر الأوّل، و كذلك القول في السبب و المسبّب؛ فإنّ ثواب المسبّب أوعقابه يستحقّ في حال وقوعه، دون حال وقوع سببه.

و ليس لأحد أن يقول[1]: إذا كانت المعارف لا تتكامل للمكلّف مثلاً إلّا في مائة وقتٍ، و كان مكلّفاً في هذه المدّة بطولها للعقليّات[2]، إنّ تكليفه طول هذه المدّة قد عرى من أن تكون المعرفة لطفاً فيه. و لو جاز ذلك في قصير المدّة جاز في طويلها.

قيل:[3] هذه المدّة لا يمكن فيها وقوع المعرفة على وجه الاكتساب، و هو الوجه الذي عليه يكون لطفاً، و ما بعده من الأوقات يمكن أن تكون[4] لطفاً في التكليف، و ما يستحيل فيه وقوع المعرفة لا يحمل على ما يمكن وقوعها فيه.[5]

و يمكن أن يقال: إنّ ظنّ استحقاق الثواب و العقاب في هذه المدّة كافٍ في اللطف؛ من حيث لا يمكن سواه، و قد يقوم الظنّ مقام العلم في كثير من المواضع، إذا لم يمكن العلم.

---

١. ذ (ص ١٨٤): فإن قيل.

٢. ذ (ص ١٨٥): العقليات.

٣. ذ (ص ١٨٥): قلنا.

٤. ذ (ص ١٨٥): + المعرفة.

٥. ذ (ص ١٨٥): لا يحمل ما يمكن وقوعها فيه عليه و لا يقاس إليه، و ذلك أنّ الزمان المضروب للتشاغل بما يؤدي إلى المعرفة من النظر لا يكون للتكليف العقلي فيه لطف من جهة المعرفة.

الكلام في اللطف

فصل: في وجوب اللطف

يحتاج أن نبيّن أوّلاً ما اللطف، و اختلاف وقوع الأسماء عليه، ثمّ نبيّن وجوبه، ثمّ قبح المفسدة، ثمّ إنّ ماعدّه قوم أنّه واجب ليس بواجب من الأصلح في الدنيا.

[في معنى اللطف و أحكامه]

فأمّا اللطف، فهو عبارة عمّا يدعو إلى فعل الواجب و يصرف عن القبيح. ثمّ ينقسم قسمين: فإن وقع عنده الواجب- و لولاه لم يقع- سمّي توفيقاً. و إن لم يقع عنده ما هو لطف فيه لكنّه يكون أقرب، لم يوصف بأكثر من أنّه لطف. و إن كان المعلوم أنّه يرتفع عنده القبيح سمّي عصمةً.

و لا بدّ أن يكون اللطف منفصلاً من التمكين.

و يوصف اللطف بأنّه صلاح و أصلح في الدين؛ لأنّهما عبارتان عن النفع أو ما أدّى إليه، و هذا حاصل في اللطف.

[في المفسدة و الاستفساد]

فأمّا ما يدعو إلى القبيح و يقع عنده القبيح، فلا يوصف بأنّه لطف مطلقاً؛ لأنّ إطلاق هذه اللفظة يقتضي فعل الطاعة. فإن قيّد ذلك كان جائزاً.

و ما يقع عنده القبيح، و لولاه لم يقع، و لا يكون تمكيناً، يوصف بأنّه مفسدة و استفساد.

[في أحكام اللطف]

و إذا كان اللطف داعياً إلى الفعل - على ما بيّنّاه - فلا بدّ من مناسبةٍ بينه و بين ما هو لطف فيه. و لا يجب العلم بتلك المناسبة تفصيلاً.

و يجب أن يكون اللطف معلوماً، و لا يجب أن يكون مدركاً. و لا بدّ أن يكون معلوماً على الوجه الذي هو لطف.

و إنّما قلنا ذلك؛ لأنّه داع إلى الفعل، فهو كسائر الدواعي، و المعتبر في الداعي ما عليه الفاعل من علم أو اعتقاد أو ظنّ، و لذلك قد يعتقد النفع في شيء لا نفع فيه، فيكون ذلك الاعتقاد داعياً، و بعكس ذلك الصارفُ.

فإذا ثبت ذلك فلا يمتنع أن يدعو إلى الفعل ما ليس بمدرك.

و من شأن اللطف أن يتقدّم الملطوف فيه، حتّى يصحّ أن يكون داعياً اليه و باعثاً عليه، و الداعي لا يكون إلّا متقدّماً.

و أقلّ ما يجب تقدّمه عليه وقت واحد، و يجوز أن يتقدّمه بأوقات كثيرة، بعد أن لا يخرج بذلك عن كونه داعياً، بأن ينسى. و ربما كان في تقدّمه زيادة كونه لطفاً؛ ألا ترى أنّ أحدنا قد تقدّم[1] الرفق بولده و الحثّ له على العلم بأوقات كثيرة على زمان التعليم، و ربما كان ذلك التقديم أدعى له إلى التعلّم.

[في أقسام اللطف]

و اللطف على ثلاثة أقسام، أحدها: أن يكون من فعل الله تعالى، و ثانيها: أن يكون مِن فعل مَن هو لطف له، و ثالثها: أن يكون من فعل غيرهما.

فالذي من فعله تعالى ينقسم قسمين، أحدهما: يقع بعد تكليف الفعل الذي هو لطف فيه، فيوصف بأنّه واجب، و الثاني: ما يقع مع تكليف الفعل، فلا يوصف بأنّه واجب؛ لأنّ التكليف ما أوجبه، و لم يتقدّم له سبب وجوب، لكنّه لا بدّ أن يفعله الله تعالى؛ لأنّه كالوجه في حسن التكليف.

---

١. ب: يقدم.

و أمّا ما كـان من فعل المكلّف فهو تابع لما هو لطف فيه، فإن كان واجباً فاللطف واجب، و إن كان لطفاً في نفل فهو نفل.

و إذا كـان اللطف من فعـل غير الله و غير المكلّف نفســه، فلا بـدّ أن يكون المعلوم من حاله أنّه يفعـل ذلـك الفعل على الوجه الذي هو لطف عليه في الوقت الذي هو لطف فيه، و متى لم يعلم الله تعالى ذلك لم يحسن التكليف الذي هو الفعل لطف فيه.

هـذا إذا لم يكن لـه بـدل من فعلـه تعـالى، فـإن كـان له بدل يقوم مقامه في مقدوره تعالى، جاز التكليف بأن يفعل تعالى ما هو في مقدوره.

و إنّما قلنا ذلك؛ لأنّـه إذا كان من فعل غير هذا المكلف لم يجب عليه؛ لأنّ مصـالح الغير لا يجب على الغير إلّا إذا كـان لـذلك الغير فيـه لطف، كمـا نقولـه في أنّ الأنبيـاء إنّما يجب عليهم الأداء؛ لأنّ لهم في ذلك لطفاً، و لو لم يكن كذلك لما وجب عليهم الأداء.

و اللطف لا يخلو من أن يكون من فعل الله تعالى أو من فعل المكلّف نفسه أو من فعل غيرهما.

فما يكون من فعلـه تعـالى يجوز أن يكون لـه بدل و أبدال، و لا مانع من ذلك، و يكون مخيّراً فيه.

و مـا يكون من فعـل المكلّف نفســه لا يجوز أن يكون له بدل؛ لأنّ ذلك البدل لا يخلو من أن يكون من فعـل الله تعـالى أو من فعل نفس المكلّف. و لا يجوز أن يكون من فعل المكلّف؛ لأنّه لو كان في أفعاله ما يقوم في اللطف مقام الصـلاة مثلاً، لوجب أن يدلّ الله عليه؛ حتّى لا يعتقد أنّه ليس بواجـب، و لمّا لزمنا أن نعتقد في جميع الأفعال التي لا تدخل في العبادات أنّها على أصـل الإباحة، علمنا أنّه ليس فيها ما يقوم مقام الصلاة في اللطف.

و لا يجوز أن يكون البـدل من فعله تعالى؛ لأنّه لو كان كذلك لما وجب علينا أن نعتقد وجوب الصلاة علينا مع تكامل الشرائط على كلّ حال، سواء وجد من فعله تعالى حادث أو لم يوجد.

و على هـذا متى كـان اللطف من فعـل المكلّف نفســه، لا بـدّ أن يكون إمّـا واجباً أو ندباً، و لا يجوز أن يكون مباحاً.

و إن كـان من فعـل غير الله تعـالى و غير المكلّف نفســه، جـاز أن يكون مباحاً و جاز أن يكون واجباً أو نـدباً، لكن إنّما يكون كذلك إذا كان فيه لطف لذلك الغير؛ لأنّا قد بيّنّا أنّه لا يجب على

زيد ما هو لطف لعمرو، و لا يحسن أن يكلّف هذا إلّا بعد أن يعلم أنّه يحصل له ذلك اللطف، و اللطف إذا كان من فعله و تأخّر عن التكليف فلا يكون إلّا واجباً. و ما قارن التكليف لا يوصف به، على ما مضى.

فأمّا ذبح البهائم المباحة الخارجة عن العبادات، من الهدايا و النذور و الأُضاحى، فوجه حسنه أنّه لطف لغير الذابح.

و الشرعيّات على ثلاثة أضرب، أحدها: يجب لكونه مصلحةً، و قبح تركه؛ لأنّه ترك الواجب، و ثانيها: يقبح؛ لأنّه مفسدة، و إنّما يجب تركه؛ لأنّه ترك القبيح، و ثالثها: ما رغّب فيه؛ لأنّه مصلحة، و لا يدخل في باب المرغّب ذكر الترك؛ لأنّ الندب لا يقتضي حكماً في تركه، بل هو على ما كان عليه.

و ليس في القسمة ما يكون فعله لطفاً، و تركه مفسدةً؛ من حيث علمنا بالدليل خلافه، و إلّا قد كان يجوز ذلك.

و الصلاة وجبت؛ لكونها مصلحةً، لا لأنّ تركها مفسدةٌ، و لهذا تعيّنت في الشريعة أوصافها. و كذلك القبائح الشرعيّة كالرياء[1] و غيره إنّما قبح؛ لأنّه مفسدةٌ، لا لأنّ تركه مصلحةٌ، و لهذا كانت الأمارة و التعيين في الشريعة للأوصاف و الشروط متوجّهةٌ عند هذه الأفعال، دون تركها.

و الذي يدلّ على أنّ الصلاة لم يجب لكون تركها مفسدة، أنّه لو كان كذلك لوجب أن يبيّن الله تعالى ذلك الترك؛ لأنّه هو المعتبر في باب التكليف.

و كان يجب[2] أن يتقدّم العلم بقبح تركها ثمّ يتبعه العلم بوجوبها، و قد علمنا عكسه.

و كان يجب[3] أن يكون انتفاء ذلك الترك- الذي هو مفسدة بغير الصلاة- كانتفائه بها؛ لأنّ زوال المفسدة حاصل في الوجهين.

و كان يجب أن يتساوى حال الصلاة بطهارةٍ و بغير طهارةٍ؛ لأنّ تركها لا يقع على الوجهين.

---

١. ج: كالريا.

٢. ذ (ص ١٨٧): + أيضاً.

٣. ذ (ص ١٨٧): + أيضاً.

و كـان يجـب[١] لو لم يفعـل المكلّف الصــلاة و لا تركهـا أن يكون ذلـك يجري مجرى فعله الصلاة. و كلّ ذلك فاسد.

فإن قيل: لم لا يجوز أن تكون الصــلاة تجب لأنّ فيها مصــلحةً، و لأنّ تركها مفســدة، فتكون واجبة من الوجهين؟

قلنـا: لو كـان كـذلـك لم يمتنع في بعض المكلّفين أن يقبح منه ترك الصــلاة، و إن لم تجب عليه الصـلاة، كالحائض. و لمّا بطل ذلك ثبت أنّ قبح تركها إنّما كان للمنع من حصول فعلها الذي هو المصلحة.[٢]

و كان أيضاً يجب أن يبيّن الله تعالى ترك الصـلاة، كما بيّن مصالحه. و لمّا لم يبيّن دلّ على أنّه لم تكن الصلاة واجبة لقبح تركها.

و أمّا القبائح الشـرعيّة، فقد قلنا: إنّها إنّما كانت كذلك؛ من حيث كانت مفسـدةً، لا لأنّ تروكها واجبةٌ، خلافاً لأبي علي؛ لأنّ شـرب الخمر لو لم يكن مفسـدةً، بل لأنّ تركه مصـلحةٌ، لكان الغرض فعل الترك؛ لأنّه المصـلحة، فكان يجب أن لا فرق- إذا لم يفعل الترك- بين أن يشـرب الخمر أو أن لا يشربها في استحقاقه العقاب.

و كـان يجب في من خلا من الفعل و الترك- بأنّ لا يشــرب و لا يفعل تركه- أن يكون عقابه كعقاب شارب الخمر.

و كان يجب أن يبيّن الله تعالى الترك الذي هو الصــلاح ليميّز و يعرف وجوبه، كما بيّن جميع الواجبات الشـرعيّة، و قد قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّـلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ (العنكبوت: ٤٥)، فبيّن أنّ وجـه وجوبهـا كونها مصــلحةً، و قد قال الله تعالى في الخمر أنّها تصــدّ عن ذكر الله و عن الصلاة[٣]، و هذا تصريح بأنّ وجه القبح هو المفسدة، و هذا لا شبهة فيه.

---

١. ذ (ص ١٨٨): + أيضاً.

٢. ذ (ص ١٨٨): أنّ الوجه في قبح تركها منعه من المصلحة.

٣. إشـارة إلى قوله تعالى: إِنَّما يرِيدُ الشَّـيطانُ أَنْ يوقِعَ بَينَكمُ الْعَداوَةَ وَ الْبَغْضـاءَ فِى الْخَمْرِ وَ الْمَيسِـرِ وَ يصُدَّكمْ عَنْ ذِكرِ اللهِ وَ عَنِ الصَّلاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ (المائدة: ٩١).

فأمّا من قال[1]: لو كانت القبائح الشرعيّة مفسدةً لوجب أن يمنع الله تعالى منه، كما يجب أن يمنع ما هو مفسدةٌ لغيره، فغير صحيح؛ لأنّه قد نهى المكلّف عن هذا الفعل الذي هو مفسدةٌ له، و حذّره من فعله، و مكّنه من التحرّز منه، فإذا فعل فَمِن قِبَلِ نفسه أتى. و لا يجب منعه منه، و إن وجب منعه من مفسدة غيره؛ لأنّ المكلّف الذي ذلك الفعل مفسدةٌ له لا يمكنه التحرّز منه و لا منعه، كما قدر على التحرّز في الأوّل.

على أنّه رحمه الله قال في باب الصرفة لما ألزم من خالفه سؤالَ الجنّ[2]، فأجابوا بأن قالوا: لو كان مِن فعل الجنّ لمنع الله منه، فقال لهم: لا يجب المنع من المفسدة، و إنّما يجب أن لا يفعل مفسدةً؛ لأنّه لو وجب المنع من المفاسد لوجب أن يمنع كلّ ذي شبهة و داعٍ إلى الضلالة، مثل إبليس و ماني[3] و زرادشت و الحلّاج و غيرهم، و قد علمنا أنّهم ما منعهم، فدلّ على أنّ المنع من المفاسد بالحيلولة لا يجب، فعلى هذا سقط السؤال.

و المفسدة إذا كانت من فعل غير الله و غير مَن تلك المفسدةُ مفسدةٌ له، فإنّ تكليف من هي مفسدة له لا يحسن إلّا بإحدى أُمور: إمّا أن يعلم الله تعالى أنّ مَن تلك المفسدةُ في مقدوره لا يختار فعلها، أو يكون مَن تلك المفسدةُ مفسدةٌ له يقدر على المنع منها، فيكلّفه الله تعالى المنع منها، سواء منعه أو لم يمنعه، كما أنّها إذا كانت من فعل نفس المكلّف يجب أن يكلّفه الامتناع، سواء امتنع أو لم يمتنع، أو بأن يمنع الله تعالى[4] الغير من فعلها. فإذا لم يحصل أحد هذه الوجوه أسقط تكليف ما تلك المفسدة مفسدة فيه.

---

١. القائل هو أبوعلي الجبّائي. انظر: الذخيرة، ص ١٨٩.

٢. أي: ألزمهم سؤال المعترض بكون القرآن من فعل الجنّ.

٣. هو: ماني بن فاتك. و فاتك نشأ في أذربيجان، ثم انتقل إلى بابل، ثم إلى دستميسان حيث عاش مع طائفة المغتسلة. و قد ولد ماني حوالي سنة ٢١٥ م. و قد أخبرت أمّه بأنها كانت ترى أثناء حمله المنامات الحسنة، و قد درس ماني في بابل الأديان الفارسية القديمة، و المسيحية، و الغنوصية. و لما بلغ الرابعة و العشرين، زعم أنّ ملك النور أخبره بأنه «الفارقليط الذي بشر به عيسى» و قد ذهب ماني إلى الهند و الصين داعياً إلى دينه الجديد، ثم عاد ثانية إلى خراسان و نشر مذهبه؛ و لكن الزرادشتيين قاوموه، و أثروا على شابور فأعدمه سنة ٢٧٢ م. راجع عنه: المغني، ج ٥، ص ١٠- ١٥؛ الملل و النحل، ج ٢، ص ٢٩٠- ٢٩٣؛ اعتقادات فرق المسلمين و المشركين، ص ١٠٤- ١٠٥.

٤. ذ (ص ١٨٩): + ذلك.

و إنّما أوجبنا ذلك؛ لأنّه لو كلّفه مع علمه بأنّ مفسدته تحصل من جهة غيره على وجهٍ لا يتمكّن من دفعه، لم يكن مزيحاً لعلّته، و لا جعله له بحيث يتمكّن من دفع الضرر عن نفسه، كما يكون كذلك إذا كانت في مقدوره، أو[1] دفعها في مقدوره.

و متى كان المعلوم أنّ هذا المكلّف يفعل في حال نومه أو سهوه ما هو مفسدةٌ له، فإنّه تعالى لا يكلّفه ما ذلك مفسدةٌ فيه إلّا بأن يمنعه، أو يعلم أنّ غيره يمنعه منه، أو يعلم أنّه لا يختار تلك المفسدة.

[في وجه عدم منع الله تعالى من دعاء إبليس إلى الضلال]

فإن قيل: ما تقولون في دعاء إبليس إلى الضلال؟ كيف لم يمنع الله منه؟

قيل: قد قال بعضهم[2]: إنّ كلّ من فسد بدعاء إبليس كان المعلوم من حاله أنّه لو لم يدعُه لفسد، فخرج عن حدّ المفسدة.

و قال غيره[3]: إنّ التكليف مع دعاء إبليس يكون أشقّ، و يستحقّ به من الثواب أكثر ممّا يستحقّ به لو لم يكن هذا الدعاء. فإذا أراد الله تعالى أن يكلّفه[4] على الوجه الأشقّ الذي يستحقّ به الثواب أكثر، خرج دعاء إبليس من أن يكون مفسدةً و صار من باب التمكين؛ لأنّه يدخل التكليف في كونه شاقّاً، و هو الوجه المقصود في التعريض للثواب الأكثر.

و جرى ذلك مجرى زيادة الشهوة في باب التمكين و الخروج عن حدّ المفسدة؛ لأنّ المفسدة لا بدّ أن تكون منفصلةً من التمكين، و قد بيّنّا أنّ على مذهبه الذي حكيناه عنه لا يلزم جميع ذلك.

[في وجوب اللطف و قبح المفسدة]

فأمّا الذي يدلّ على وجوب اللطف، فهو أنّ أحدنا لو دعا غيره إلى طعامه و أحضر الطعام، و غرضه المقصود نفع المدعوّ، و إن كانت للداعي فيه مسرّةٌ فعلى طريق التبع للغرض الأوّل، و فرضنا

---

١. ذ (ص ١٩٠): + كان.

٢. و هو أبوعلي الجبّائي. انظر: الذخيرة، ص ١٩٠.

٣. القائل أبوهاشم الجبائي. انظر: الذخيرة، ص ١٩٠.

٤. ذ (ص ١٩٠): يكلّف.

أنّه علم أو غلب في ظنّه أنّه متى تبسّم في وجهه، أو كلّمه باللطف [١] من الكلام أو أنفذ إليه غلامه أو كتب إليه رقعةً، و ما أشبه ذلك ممّا لا مشقّة عليه فيه و لا حطّ في منزلته، حضر، و متى لم يفعل ذلك لم يحضر، وجب عليه أن يفعل ذلك ما لم يتغيّر عن إرادته لحضوره طعامه، و متى لم يفعله استحقّ الذمّ، كما يستحقّ الذمّ لو أغلق الباب في وجهه، فلهذا صار منع اللطف كمنع التمكين في القبح. و هذا يقتضي وجوب فعل اللطف عليه تعالى؛ لأنّ العلّة واحدةٌ.

فإن قيل: كيف يجب على من دعا غيره إلى طعامه أن يلطف له، و أصل دعائه ليس بواجب، و إنّما هو تفضّل.

قيل: الأصل و إن كان تفضّلاً، فهو سبب لوجوب التمكين و رفع الموانع. ألا ترى أنّ نفس تكليف الله تعالى تفضّل، و إن كان الإقدار و التمكين و غير ذلك واجباً؟

و إذا صحّ ما قلناه، و كان سبب وجوب اللطف يختصّ بالداعي إلى طعامه دون غيره، فكذلك يجب أن يكون فعل اللطف واجباً عليه تعالى دون غيره، و لهذا لم يجب على غير هذا الداعي إلى طعامه التبسّم في وجه المدعوّ، و لا غيره [٢] ممّا يختار عنده الحضور، كما لا يجب عليه تمكينه و إقداره.

و إنّما شرطنا استمراره على إراداته؛ لأنّه لو بدا له من حضوره طعامه لم يجب عليه فعل اللطف، و لهذا متى بدا له في حضوره جاز أيضاً أن يغلق الباب في وجهه. فاللطف إنّما يجب بحيث التمكين. فأمّا القديم تعالى فلا يجوز عليه البداء، و داعيه مستمرٌّ، و إرادته كذلك، فوجب أن لا يتغيّر وجوب اللطف.

و العلم باستحقاق ذمّ من منع اللطف الذي قدّمناه ضروريٌّ، كما نعلم استحقاقه للذمّ مع منع التمكين.

فإن قيل: ما تقولون في هذا الداعي إلى طعامه، لو غلب في ظنّه أنّه لا يحضر طعامه إلّا بعد أن يبذل له شطر ماله، أو يقتل بعض أولاده، أو يفعل ما عليه فيه ضرر عظيم، أ يجب عليه ذلك أم لا؟

---

١. ذ (ص ١٩١): باللطيف.

٢. أي: غير التبسّم.

قلنا: أوّل ما في ذلك أنّ هذا السؤال لا يطعن في وجوب اللطف على الله تعالى؛ لأنّ جميع ذلك لا يليق به تعالى؛ لأنّ كلّ أمر يفعله تعالى- و إن عظم و كبر- يجري مجرى ما لا مشقّة علينا بفعله، من تبسّمٍ و غيره، و إذا ثبت وجوب التبسّم و ما جرى مجراه في فعلنا، وجب جميع الألطاف من فعله تعالى؛ لأنّها جارية مجراه؛ من حيث لا مشقّة عليه تعالى فيها.

و ما يشتبه من وجوبه علينا إذا حصلت فيه المضارّ العظيمة ليس بأصل اللطف من فعله تعالى، فما قلنا في ذلك لا يضرّنا في وجوب اللطف من فعله تعالى.

و مَن كلّف مِنّا غيره حضور طعامه لا يخلو أن يكون غرضه نفع المأمور أو نفع نفسه و ما يرجع إليه. فإن كان الأوّل، وجب عليه من اللطف ما لا مشقّة عليه فيه، أو ما لا يعتدّ به من اليسير. و متى كان فيه مضارّ عظيمة، لم يجب، و المشاقّ معتبرةٌ في وجوب الفعل و حسنه. و إن كان غرضه نفعَ نفسه و ما يعود عليه، وجب أن يمثل[1] بين الضرر الذي يلحقه بفوت ذلك الفعل، و بين الضرر عليه فيما يفعله لنفع ذلك الفعل، و يدفع الأكثر بالأقل.

و هذا أقوى دليل في وجوب اللطف.

فأمّا المفسدة فهي ما يقع عندها الفساد، و لولاه لم يقع، أو يكون أقرب إلى الفساد، و لولاه لم يكن أقرب، أو ينصرف عنده من الواجب، أو يكون إلى الانصراف أقرب، و لا يكون له حظٌّ في التمكين.

و العلم بما هذه صفتُه ضروريّ، لا يلتفت إلى خلاف مَن يخالف فيه. و سواء سمّي ذلك استفساداً أو لم يسّم؛ فإنّه لا معتبر بالعبارة. و لا خلاف بين العقلاء في قبح ذلك منّا، كما لا خلاف بينهم في قبح الظلم، و إنّما الخلاف في وجه قبحه، و الطريق على الكلام في ذلك بيّنّاه في باب العدل، فلا وجه لإعادته.

[تكليف من لا لطف له، أو من لطفه في القبح]

فأمّا من لا لطف له، مثل أن يكون المعلوم من حاله أنّه يطيع على كلّ حالٍ أو يعصي، فإنّه يحسن تكليفه؛ لأنّه متمكّن من الفعل بسائر ضروب التمكينات، و ليس في المعلوم ما يقوّي

---

١. كذا. و الصحيح: «يقابل»، كما في: ق (ص ١٣٨).

دواعيه، فيجب فعله به. و لهذا لا يجب على الوالد الرفق بولده إذا غلب في ظنّه أنّه يطيع على كلّ حالٍ أو يعصي على كلّ حالٍ، و إنّما يجب عليه الرفق إذا غلب في ظنّه أو علم أنّ ولده لا يصلح إلّا بالرفق.

و المراد بقوله: إنّه يجوز أن يكون مكلّف لا لطف له، يعنى به من فعله تعالى، و إلّا فالمعرفة لطف لكلّ مكلّفٍ على العموم،[1] على ما قاله في الإمامة في كتاب الشافي، و قد كان يجوّز عقلاً أن يكون في المكلّفين من لا تكون المعرفة لطفاً له، لكن علمنا بالسمع عمومَ وجوبها لكلّ مكلّف، فعلمنا أنّها لطف لكلّ أحد.

فأمّا من تعلّق لطفه بفعل ما لا يتناهى، فإنّه لا يحسن تكليفه؛ لأنّه بمنزلة من لا لطف له؛ لأنّ فعل ما لا يتناهى محال، و إن كان من المستبعد أن يكون ما لا يتناهى لطفاً؛ لأنّ اللطف يكون داعياً إلى الفعل، و لا يصحّ أن يدعو إلى الفعل ما يستحيل وجوده.

فأمّا إذا تعلّق لطف المكلّف بفعل قبيح من مقدوره تعالى، فالأصحّ أنّه يقبح تكليفه ما ذلك القبيح لطف فيه. و قد أجازه بعضهم[2]، و أجراه مجرى من لا لطف له. و الأوّل أقوى؛ لأنّ هذا له لطفٌ تزاح به علّته، و إنّما لم يحسن منه تعالى فعله لشيء يرجع إلى حكمته.

و أيضاً: فالمكلّف إذا كان لطفه فساداً للغير، فإنّه لا يحسن تكليفه- مع تكليف ذلك الغير- و لا يكون كمن لا لطف له، و من لا لطف له مقدور[3] يحسن تكليفه، فتكليف من لطفه في القبيح بتكليف من لطفه مفسدةٌ لغيره أشبه؛ لأنّ في الموضعين اللطف ممكن مقدور، و إنّما لا يفعل لوجه قبحٍ، و ليس كذلك من لا لطف له.

[في أنّه تعالى لو لم يفعل اللطف لم يحسن منه عقاب المكلّف]

و متى فرضنا أنّه تعالى لم يفعل ما هو لطف للمكلّف، لم يحسن أن يعاقبه على فعل القبيح و الإخلال بالواجب. و لا يحسن منه أيضاً أن يذمّه عليه، و إن حسن من غيره أن يذمّه و يلومه عليه. و كذلك القول لو استفسده أو أمره بالقبيح و رغّبه فيه.

---

١. أ: + و.

٢. و هو أبوهاشم الجبّائي. انظر: الذخيرة، ص ١٩٥.

٣. ذ (ص ١٩٦): في المقدور.

يـدلّ على ذلـك: أنّ المكلّف إنّما أتى في فعل القبيح و الإخلال بالواجب من قبله تعالى، لا من قبل نفسـه، و لا يحسـن عقابه، كما لا يحسـن ذلك لو اسـتفسـده أو أمره بالقبيح أو حمله عليه، و يصير المكلّف بمنع اللطف كأنّه أسقط حقّ نفسه من القبيح [١].

و أمّـا الـذمّ الـذي يفعلـه تعـالى على القبيح؛ فـإنّـه لا يجري مجرى العقـاب عنـد قوم؛ لأنّ جهة استحقاق الذمّ شـائعةٌ غير مختصّـة؛ لأنّ الذمّ إنّما يسـتحقّ بفعل القبيح، و المكلّف كان يمكنه أن لا يفعـل القبيح، و هـذه جهةٌ لا اختصـاص فيها بذامٍّ دون آخر، فيجب حسـن الذمّ من كلّ أحد. و [٢] جهـة اسـتحقـاق الـذمّ يختصّ القديم [٣] تعالى، فلا يمتنع أن يكون يمنع اللطف [٤] و يقبح منه العقاب خاصّة؛ لاختصاصه بجهة استحقاقه.

[في اللطف إذا كان على وجه في الفعل دون وجه]

و متى علم الله تعـالى في بعض المكلّفين أنّ ثواب إيمـانـه يزيـد عنـد فقـد اللطف؛ لأنّـه يكون أشـقّ، و إن لطف له فعل الإيمان [٥] نقص الثواب، قال قوم [٦]: لا يمتنع أن يكلّف على وجه الأشـقّ و لا يلطف لـه، و إن علم أنّـه لا يفعـل الإيمـان؛ تعريضـاً لزيادة الثواب. و يجري وجها الفعلِ مجرى فعلَين، في أنّـه يجوز أن يكلّفـه أحـد الفعلين لزيـادة الثواب، و إن لم يكن لـه لطف [٧] و علم أنّـه لا يفعله، و يعدل عن تكليفه الفعل الآخر الناقص الثواب.

و قال غيره [٨]: يجب اللطف في ذلك كلّه.

و القول الأوّل فاسـد؛ من حيث إنّ الإيمان إذا كان على كِلَي وجهَيه إيماناً و مصـلحةً، فلا بدّ أن يتناول التكليف الإيمان على الوجهين معاً، و إن زاد ثواب أحدهما و نقص الآخر، سـواء كان الوجه

١. كذا. و الصحيح: «العقاب»، كما في: ذ (ص ١٦٩).

٢. ب: لأنّ.

٣. ذ (ص ١٩٧): بالقديم.

٤. ذ (ص ١٩٧): ممتنع اللطف.

٥. أ، ب: +و.

٦. أي: أبوهاشم و تابعيه. انظر: الذخيرة، ص ١٩٧.

٧. ذ (ص ١٩٧): +فيه.

٨. و القائل هو أبوعلي الجبّائي. انظر: الذخيرة، ص ١٩٧.

الذي يقع عليه الإيمان يصير [1] شاقاً و يتزايد ثوابه لأجل فقد اللطف أو لغير ذلك؛ لأنّ وجه وجوب الإيمان لا يجوز أن يحصل إلّا و يكون الإيمان واجباً. و إذا كان وجه الوجوب يتساوى فيه الزائد الثواب و الناقص الثواب وجب تناول التكليف لهما. و إذا تناولهما التكليف و أحدهما معلوم أنّه يقع عنده، فلا بدّ من فعله، و إلّا نقض [2] ذلك وجوب اللطف.

و لا اعتبار بالتفاضل في [3] الثواب و كثرة المشقّة مع حصول وجه الوجوب في الفعل. ألا ترى أنّ وجه الوجوب في الكفّارات الثلاث المخيّر فيها لمّا استوى وجبت الثلاثة على التخيير؛ و إن تفاضلت في الثواب و المشقّة.

و متى قيل: إنّ الوجه الآخر الذي هو أخفّ و أنقص ثواباً لا يكون الإيمان عليه إيماناً و لا مصلحةً، سقطت المسألة؛ لأنّ كلامنا في فعلٍ له وجهان يصحّ تناول التكليف لكلّ واحدٍ منهما، و ما لا وجه فيه لمصلحةٍ لا يصحّ تناول التكليف له، فلا يجوز أن يقال فيه: عدل بتكليفه مِن وجهٍ إلى آخر [4].

على أنّه لا بدّ من طريقٍ تميّز به بين ما تناوله التكليف من أحد الوجهين، و بين ما لا يتناوله حتّى يقصده بعينه، و حتّى إذا فعله علم أنّه أدّى ما وجب عليه، فلمّا لم نجد فرقاً بين ذلك دلّ على أنّ ما قالوه فاسد.

---

١. ذ (ص ١٩٨): فيصير.

٢. ذ (ص ١٩٨): نقض من.

٣. ذ (ص ١٩٨): + زيادة.

٤. ذ (ص ١٩٨): من وجه آخر.

فصل: في الكلام في الأصلح

[في ذكر معاني ألفاظ تدور بين المتكلمين في هذه المسألة]

قد بيّنّا فيما مضى أنّ النفع هو اللذّة و السرور و[1] ما أدّى إليهما أو إلى واحد منهما.

و الصلاح هو النفع بعينه. فإذا تزايد النفع قيل: أصلح، كما يقال: أنفع. يدلّ على ذلك: أنّ كلّ شيء علم نفعاً علم صلاحاً، و ما لا يعلم نفعاً لا يسمّى صلاحاً، و لذلك من يستحيل عليه النفع - كالقديم تعالى - يستحيل عليه الصلاح، و كذلك الجماد و الميّت. و يقال: هذا صلاح لزيد و أصلح له، كما يقال: نفع له و أنفع.

و الصواب هو الذي يليق بالحكمة من الفعل الحسن؛ بدلالة أنّه يطّرد استعماله في ذلك. و ليس الصلاح هو الصواب، بل هو منفصل منه. ألا ترى أنّ من غصب طعام غيره فسدّ[2] به جوعته، أو مالَه[3] و أصلح به حاله، فإنّه يكون ما فعله صلاحاً له، و إن لم يكن صواباً. و لا يمكن دفع كونه صلاحاً، و قد صلح به جسمه و حاله؛ فإنّ أحداً لا يمتنع أن يقول: صلح جسمه أو حاله بالمغصوب، و كذلك لا يمتنع من الصلاح؛ لأنّه مصدره.

و أيضاً: عقاب أهل الآخرة صواب، و إن لم يكن صلاحاً. فمن قال إنّ ذلك صلاح، فقد كابر.

و لا يصحّ في الصواب التزايد، كما لا يصحّ التزايد في الحسن، إلّا إذا أريد به تزايد وجوه الحسن، لا أنّ معنى الحسن يصحّ فيه التزايد. فقولهم: أصوب، كقولهم: أحسن، و يراد به ما قلناه.

و ما يفعله القديم تعالى - إذا أضيف إلى صلاح التدبير -[4] إنّما يراد به ما يرجع إلى التكليف و المكلّفين، و لهذا نقول: لو فعل القبيح - تعالى عن ذلك - لكان ذلك فساداً في التدبير؛ من حيث

---

١. ذ (ص ١٩٩): أو.

٢. ذ (ص ٢٠٠): قصد.

٣. أي: غصب مالَ غيره.

٤. ذ (ص ٢٠٠): و أما إضافة ما يفعله تعالى من الصلاح إلى التدبير.

يبطل الثقة بالتكليف و الغرض المطلوب به. و نقول في عكس ذلك: إنّه صلاح في التدبير؛ لاستقامة أحوال التكليف و المكلّفين معه.

و أمّا الجود، فهو التفضّل و الإحسان[1]، و يقال لفاعله: جائد، و إن كثر منه سمّي جواداً. و إنّما يوصف الفرس بأنّه جواد مجازاً و تشبيهاً بمن يتبرّع بما عنده من غير حثّ و لا بعثٍ.

و البخل هو منع الواجب، و مانع التفضّل لا يسمّى بذلك؛ لأنّه اسم ذمّ، و مانع التفضّل لا يستحقّ الذمّ، و الذمّ متوجه إلى البخيل و البخلاء في كتاب الله تعالى و قول رسول الله صلى الله عليه و آله.

و تسمية العرب مانع القربى بأنّه بخيل، إنّما كان كذلك لاعتقادهم أنّ ذلك واجب، كما وصفوا الأصنام بأنّها آلهة؛ لما اعتقدوا أنّها تحقّ لها العبادة.

و قد قيل: إنّ ذلك مجاز و استعارةٌ، تشبيهاً من حيث المنع و الاشتراك فيه، كما قالوا: «بخلت السماء»- إذا امتنعت[2] قطرها- و: «بخل الضرع» - إذا امتنع درّه- و غير ذلك.

و المقتصد هو الذي لا يمنع الواجب عليه فيكونَ بخيلاً، و لا يكثر من الإنعام فيكونَ جواداً. و أكثر ما يستعمل هذه اللفظة في من لم يسرف في النفقة، فيكونَ مبذّراً مسرفاً، و لم يقصر عن الحاجة، فيكونَ مُقتِراً مُضيِّقاً.

[في أنّ الأصلح فيما لا يرجع إلى الدين لا يجب عليه تعالى]

و الذي يدلّ على أنّ الأصلح في الدنيا غير واجب على الله تعالى، أنّه قد ثبت أنّه قادر من أجناس المنافع و اللذّات على ما لا يتناهى، فلو وجب عليه فعل المنافع- إذا لم تكن فيها مفسدةٌ- لوجب أن لا ينفكّ من الإخلال بالواجب، أو يؤدّي إلى تناهي مقدوره؛ لأنّ القدر الذي يفعله في كلّ وقت من المنافع لا بدّ أن يكون متناهياً، فما زاد عليه- و لو بجزء واحد- لا يخلو أن يكون مقدوراً له و لم يفعله، فيكون قد أخلّ بواجب، أو لا يكون مقدوراً له، فيؤدّي إلى تناهي مقدوره، و كلاهما فاسدان، فلا مخلص من ذلك إلّا بأن يقال: إنّ ما زاد عليه مقدورٌ فلا[3] يجب فعله.

---

١. ذ (ص ٢٠٠): بالإحسان.

٢. ذ (ص ٢٠١): منعت.

٣. كذا. و الصحيح: و لا.

و يمكن أن يبنى هـذا الـدليل على تقديم الفعل في الأوقات، بأن يقال: إذا كان لا وقتَ فَعَل فيه الفعـل إلّا و يمكن تقـديمـه عليـه، و الوجوب متعلّق بالتقديم، فلا يجوز أن يؤخّره، و هذا المذهب يقتضي أن لا يستقرّ فعله للمنافع، لا على عددٍ و لا على وقت.

فإن قيل: ما الدليل على أنّ القدر الزائد على ما فعله مقدورٌ له؟

قلنا: المنافع هي اللذّات و السـرور، أو ما أدّى إليهما، أو إلى أحدهما، و اللذّة هي إدراك الحيّ مـا يشـتهيـه، و هو تعالى قادر من أجناس المشـتهيات و الشـهوات على ما لا نهاية له، و لا تحتاج الشـهوة إلى أكثر من بنية القلب، كسـائر أفعال القلوب، و لا قدر من الشـهوات الموجودة في القلب إلّا و [1] في المقدور زيادة عليه.

و يجوز اجتمـاع الأعـداد الكثيرة من الشـهوات المختلفة في المحلّ الواحد بلا خلاف، و على الصـحيح من المذهب يصـحّ اجتماع المتماثل أيضـاً، فلو لم يكن الزائد من المنافع المفعولة مقدوراً لأدّى إلى تناهي مقدوره، و ذلك كفر.

و لو كـانـت زيـادة الشـهوة تحتـاج إلى زيـادة البنيـة و هو تعالى يقدر من بنية القلب على ما لا يتناهى، لكان يجب أن يفعل أكثر ممّا فعله، كما قلناه في نفس الشهوة.

و متى قيل: ذلك يؤدّي إلى تعاظم البنية، و النفوس تنفر عنها. قيل: يعظّمها و يخلق معها شـهوة إليها، لئلّا تنفر [2] عنها.

فإن قيل: كلّ شـيء صفته صفة الأصلح فقد فعله تعالى، و لا يجوز أن يخلّ به، و القدر الزائد لو كان صلاحاً لَفَعَله.

قلنا: هذه مغالطة؛ لأنّ القدر الذي فعله لا بدّ أن يكون محصـوراً، و الزائد عليه- ممّا لم يفعله- له صـفته في الوجوب، و هكذا كلّ قدر زائد على المفعول، فكيف يقال إنّ كلّ ما هو أصـلح قد فعل، و لا بدّ مع هذا أن يكون فيما لم يفعله صـفة الوجوب، و ذلك يقتضـي وجوب الإخلال بالواجب في كلّ حال.

---

١. ب، ج: - و.

٢. ب: ينفر.

فإن قيل: لو لزمنا ذلك في إيجابنا الأصلح للزمكم في تجويزكم فعل الأصلح.

قلنا: لا يمتنع أن يفعل تعالى فعلاً، و يجوز أن يفعل زيادةً عليه، و إن لم يفعله؛ لأنّ ذلك لا يلحق به نقصاً و لا ذمّاً. و لا يجوز أن يفعل تعالى فعلاً في وقت، و يجب عليه أن يفعل أكثر منه في ذلك الوقت و لا يفعله؛ لأنّ ذلك يوجب الإخلال بالواجب المستحقّ به الذمّ[1].

و يجري ذلك مجرى ما نقول: إنّ الجسم يجوز في الثاني أن يتحرّك و يسكن، و لا يجوز أن يجب له الحركة و السكون في الثاني، فالجواز مفارق للوجوب.

فإن قيل: إنّما لم يفعل ما زاد عليه؛ لأنّ فيه مفسدةً في الدين.

قلنا: كون الشيء مفسدةً ليس بواجب؛ لأنّه تابع للمعلوم، فلو فرضنا أنّه ليس فيه مفسدةٌ كان التقدير الذي قدّرناه صحيحاً؛ من أنّ ما زاد على ما فَعَل صفتُه صفةُ الوجوب و لم يفعله.

و أقوى ما قيل في ذلك أن يقولوا: كلّ شيء فعله تعالى و اقتصر عليه، إنّما اقتصر عليه لعلمه بأنّ الزائد مفسدة، و لو علم أنّ الزائد لا مفسدة فيه في شخص من الأشخاص، لوجب أن لا يخلق ذلك الشخص؛ لأنّه إذا خلقه فليس يمكن إيصال المنافع إليه إلّا على وجه لا ينفكّ من الإخلال بالواجب، فجرى مجرى أنّ فيه وجه قبح يمنع[2] من وجوب الفعل.

و الجواب عن ذلك أن يقال: إنّ الإخلال بالواجب لا بدّ منه على مذهبهم، و لا انفكاك منه؛ لأنّه إذا لم يخلقه و ينفعه، و قد علم تعالى أنّه لا مفسدة في خلقه و إيصال النفع إليه، فقد أخلّ بالواجب، و لا ينجي من ذلك إلّا القول بأنّ إيصال المنافع غير واجب.

و قالوا أيضاً: إنّ المفسدة إنّما تتعلّق بمن هو مكلّف، فإذا فرضت المسألة في البهيمة و الطفل و أنّ ما يصل إليهما لا يعلم به أحد من المكلّفين فيفسدَ بذلك، و لا هو نفسه لأنّه غير مكلّف، فيتوجّه الإلزام؛ لأنّ الشيء إنّما يكون لطفاً أو مفسدةً مع العلم به، أو الاعتقاد له؛ ليصحّ أن يدعو أو ينصرف، فإذا فرض خلق حيوان غير مكلّف في قعر بحر[3] أو[4] بحيث لا مكلّف يعلم به، توجّه

---

١. أ، ج: للذمّ.

٢. ب: يمتنع.

٣. نسخة بدل ب، نسخة بدل أ: بئر.

٤. ذ (ص ٢٠٤): + وسط برّ.

الكلام، غير أنّ المخالف ربما امتنع من حســن إيصــال المنافع إلى من ليس بمكلّف و لا لطف فيه للمكلّفين، و متى منعوا انتقلت المسألة إلى أخرى.

و متى قالوا: إنّا إذا فرضــنا ذلك لا يخلق الله الحيوان الذي لا لطف فيه للمكلّفين؛ لئلا يؤدّي إلى ما قلتموه.

قيل لهم: فكان[۱] الأصــلح لا يجب في حكمته إلّا إذا علم تعالى أنّه إذا زاد عليه كان مفســدة، و متى علم أنّ ما زاد عليه لا مفسدة فيه، لا يجب فعله.[۲]

ثمّ يقال لهم: ما تقولون في نعيم أهل الجنة الواصــل إليهم في كلّ وقت، أ ليس هو متناهياً، و الزائد عليه ينتفعون به و لا مفسدة فيه؛ لأنّه لا تكليف هناك، فيتوجّه الإلزام في أهل الجنّة.

فإن قالوا: أهل الجنّة و إن لم يكونوا مكلّفين، فالقبيح ممكن منهم وقوعه.

قيل: هذا باطل بما دلّ عليه الدليل من أنّ أهل الآخرة ملجئون إلى ترك القبائح، و سندلّ عليه فيما بعد إن‌شاءالله.

فإن قيل: هذا يلزمكم في الأصلح في الدين، كما ألزمتمونا في الأصلح في الدنيا.

قلنا: الأصلح في الدين ليس يشار به إلى جنس أو أجناس مخصوصة لا بدّ أن يتعلّق بها القدرة على ما لا يتناهى؛ لأنّ المراد بذلك ما المعلوم أنّه يختار عنده الطاعة، و يجوز أن يعلم ذلك في جنس دون غيره، و في قليل دون كثير، و على وجه دون آخر، و ليس كذلك الأصــلح في الدنيا؛ لأنّه يرجع إلى المنافع و الشهوات، و لا نهاية لأجناس ذلك.

فإن قيل: جوّزوا في كلّ قدر زائد على ما وجد من الأفعال أن يكون فيه صــلاح دينيّ زائد، حتّى لا يقف على حدّ و لا غاية.

قلنا: الواجبات التي يجب على المكلّف في كلّ وقت لا بدّ أن تكون متناهيةً، و اللطف فيها

---

۱. ب، ج: و كان.

۲. ذ (ص ۲۰۵): إلّا إذا علم تعالى أنّ كلّ زيادة عليه عار من المفاسد، بل لا يحسن فعل ذلك إلّا مع التعرّي من المفاسد، و إنّما يحسن و يجب إذا كان في بعض الزيادات عليه مفسدة. فلو فرضنا أنّ الله تعالى علم في جميع من يخلقه من المكلفين أنّه ينتفع بما يوصله إليه و لا مفسدة لأحد في تلك المنافع أن يسقط عنه وجوب خلق الخلق و ايصال النفع إليهم، و وجب على هذا أن لا يخلق خلقاً، و يبطل قولهم: إنّه لا بدّ من أن يخلق الخلق ليظهر حكمته.

يجب أيضـاً أن يكون متناهياً، و ما توجد عنده الطاعات من أجناس الأفعال هو اللطف، و ما زاد عليه ليس له صفة اللطف. فكيف [1] يجب و المندوبات من أفعال الجوارح لا بدّ أيضاً أن تكون متناهيةً في كلّ وقت، فهي لاحقة بالواجبات.

فأمّا أفعال القلوب، فالمندوب منه لا ينحصر، كالعزوم على الطاعات المستقبلة. و لا يلزم على هذا الوجه ما لا يتناهى من الألطاف؛ لأنّ العزوم إذا كثرت و تزايدت لم تتميّز، و لا [2] يصحّ أن يكون فيها لطفٌ؛ لأنّ اللطف داعٍ، و الداعي لا يدعو إلّا إلى ما يتميّز و يتعيّن.

[دليل آخر على عدم وجوب الأصلح]

و استدلّ أيضاً على فساد القول بوجوب الأصلح: بأنّه لو كان واجباً لما استحقّ القديم تعالى الشكر بما فعله من الإحسان، و لا العبادة؛ لأنّها كيفيّة في الشكر؛ لأنّ الواجب لا يستحقّ به الشكر، و إنّما يستحقّ بالتفضّل المحض. ألا ترى أنّ أحداً لا يستحقّ الشكر بردّ الوديعة و لا قضاء الدين لمّا كانا واجبَين؟

و القديم تعالى [3] إن استحقّ الشكر بفعل الثواب و العوض الواجبَين، فإنّما استحق ذلك؛ لأنّ سببهما الذي هو التكليف تفضّل، فلو لم يفعل التكليف لما ألزمه الثواب و لا العوض، و الأجير لا يستحقّ عليه الشكر بالأجرة، و إن كان سبب الاستئجار ليس بواجب؛ لأنّ المستأجر لم يقصد نفع الأجير و إنّما قصد نفع نفسه، و القديم تعالى قصد بفعل التكليف نفع المكلّف، فلأجل ذلك استحقّ الشكر.

فإن قيل: لو قصد المستأجر نفع الأجير أ كان يستحقّ الشكر على الأُجرة أم لا؟

قلنا: لو فرضنا أنّ المستأجر لا نفع له في ذلك، و إنّما الغرض مقصور على نفع الأجير، لقبح منه الاستئجار، فضلاً عن أن يستحقّ به الشكر؛ لأنّه كان يقدر على إيصال مثل تلك الأُجرة إليه من غير استئجار، فصار الاستئجار عبثاً، و ليس كذلك الثواب؛ لأنّه لا يحسن الابتداء بمثله، فبان الفرق بينهما.

---

١. ذ (ص ٢٠٦): و كيف.

٢. ذ (ص ٢٠٦): فلا.

٣. أ: + و.

[دليل آخر على عدم وجوب الأصلح]

و استدلّ أيضاً على فساد القول بوجوب الأصلح بأن قالوا[١] لو كان واجباً لكان[٢] لا بدّ أن يكون له أصل في العقل[٣]؛ لأنّ الواجبات العقليّة لا بدّ أن يكون لها أصل في العقل[٤]، كوجوب ردّ الوديعة و قضاء الدين و شكر النعمة و غير ذلك، فكان[٥] يجب أن يعلم العقلاء ضرورةً وجوب إيصال المنافع إلى الغير، إذا خلت من مفسدة أو مشقّة على فاعله، و قد علمنا خلافه.

فإن قيل: ذلك معلوم في العقل. ألا ترى أنّ الموسر المكثر لو رأى عطشاناً يتلظّى من العطش و حياته في جرعة من ماء، و بذلُها له لا يؤثّر في حاله، فإنّه يجب عليه أن يبذلها، و متى لم يبذلها استحقّ الذمّ من العقلاء، و إنّما وجب ذلك لأنّه أصلح و لا مضرّة على فاعله، و هذا هو الأصل[٦] الذي طلبتموه.

قيل: نحن لا نسلّم وجوب ذلك على كلّ حال، بل نقول: إن كان يغتمّ بذلك و يلحقه عليه تألّم بالبشريّة، فإنّه يلزمه فعله ليدفع عن نفسه ذلك الضرر، و متى فرضنا أنّه لا يلحقه غمّ فإنّه لا يجب عليه بذل الجرعة، فبطل ما قالوه.

على أنّ هذا المثال يوجب دفع الضرر عن الغير، و الخلاف إنّما هو في إيصال المنافع التي لا تضرّ من يوصلها إليه، و مثال ذلك: موسر كثير المال يعلم من حال غيره أنّه لا ضرورة به إلى عطيّته حتّى إن فاتته استضرّ به، غير أنّه ينتفع بما يدفعه إليه هذا الموسر من ماله، و لا كثير[٧] ضرر على الموسر في إيصال ذلك إليه. و معلوم أنّ أحداً لا يقول إنّه يجب عليه إيصال ذلك إليه.

فأمّا قولهم: إنّه يقبح من أحدنا منع غيره من الاستظلال بظلّ حائطه، أو التقاط ما يرميه من فضل

---

١. ذ (ص ٢٠٩): أنّه.

٢. ذ (ص ٢٠٩): - لكان.

٣. ذ (ص ٢٠٩): العقول.

٤. ذ (ص ٢٠٩): العقول.

٥. ب، ج: و كان.

٦. ذ (ص ٢٠٩): + العقلي.

٧. ج: كبير.

ما أكله، أو النظر في مرآةٍ منصوبةً له، أو أخذ سراج من نيرانه، و العلّة في قبح ذلك أنّه نفع للغير لا ضرر على مانعه.

فباطل؛ لأنّ وجه القبح في ذلك أنّه عبث؛ لأنّه لا فائده فيه، و العبث قبيح. و لو فرضنا أنّ له فيه منفعةً لحسن المنع، و كذلك لو كان عليه فيه ضرر أو على غيره، لحسن أن يمنعه. ألا ترى أنّه لو غلب في ظنّه أنّه يأخذ الضوء من ناره ليتبع مؤمنا فيقتله، أو يحرق داره أو متاعه، لحسن منعه منه، و كذلك لو جلس في ظلّ حائطه من يظنّ أنّه يتأمّل النظر إلى من لعلّ[1] يتطلّع من حرمه،[2] أو يتأمّل كيفيّة التسلّق إلى داره، يحسن منه المنع من جميع ذلك.

---

١. نسخة بدل أ: لعلّه.

٢. كذا. و لعل المقصود: و كذلك لو جلس في ظلّ حائطه مَن يظنّ أنّه يتطلّع من حرمه.

الكلام في الآلام

فصل: في أنّ في الآلام ما هو حسن

يحتاج أن نبيّن أوّلاً ثبوت الألم، ثمّ نبيّن جملةً من أحكامه، ثمّ نتكلّم في حسن ما يحسن منه و قبح ما يقبح منه.

[**في ثبوت الألم**]

أمّا ثبوته، فإنّ الواحد منّا يعلم ضرورةً من نفسه أمراً إذا قطع شيء من أعضائه السليمة لم يكن يجده قبل ذلك، كما يجد[1] ذلك عند مسّه الحارّ أو البارد، و يفصل بين العضو الذي يألم به و غيره[2]، كما يفصل بين العضو الذي يلمس به الحرارة و البرودة.

فما أوجب كون الحرارة و البرودة معنيَين، هو بعينه موجب لكون الألم معنىً، و الفصل بينهما أنّ الألم يدرك بمحلّ الحياة فيه[3]، و الحرارة و البرودة يدركهما بمحلّ الحياة في غيره.

فإن قيل: لم لا يستند ذلك إلى التقطيع و الوهيّ، دون الألم؟

---

١. ب: + قبل.

٢. ج: - و غيره. ب: - و. ذ (ص ٢١١): يألم من جهته.

٣. ذ (ص ٢١١): في محلّ الحياة به.

قلنا: لا يجوز ذلك؛ لأنهما غير مدركين، و الفصل الذي علمناه من جهة الإدراك علمناه ضرورةً[١]، فيجب أن يتناول شيئاً مدركاً. و لا حالّ للآلِم بكونه آلماً أكثر من كونه مدركاً للألم في نفسه، مع نفور طبعه منه[٢].

يدلّ على ذلك: أنّه لو كان له به حالّ، مثل كونه عالماً و مريداً، لوجب كونه آلماً عند وجود ذلك المعنى و إن لم يدركه، و ذلك باطل. و كان يجب أن يكون آلماً بوجود ذلك المعنى فيه، و إن صادف كونه مشتهياً، و قد علمنا خلافه. ألا ترى أنّ الجرب يلتذّ بحكّ الجرب، و إن حدث عنه المعنى الذي يألم به إذا أدركه، و هو نافر عنه. و جرى ذلك مجرى المقرور إذا أدرك الحرارة؛ فإنّه يلتذّ بها، و إن أدركها المحرور تألّم بها. و عكس ذلك من أدرك الثلج.

و المدرك للحرارة أو البرودة، و إن تألّم بهما على بعض الوجوه، فإنّ الذي يدركه لا يسمّى آلما؛ لأنّه إنّما يسمّى بذلك ما يدركه في محلّ حياته مع نفاره عنه.

و القديم تعالى يدرك الألم، كما يدرك جميع المدركات، و لا يجب أن يكون متألّماً؛ لأنّ النفار لا يجوز عليه.

و إنّما قلنا ذلك؛ لأنّ المقتضي لكونه مدركاً كونه حيّاً، و الشرط وجود المدرك، و قد حصلا[٣]، فيجب أن يكون مدركاً.

و صفة جنس الألم التي يبيّن بها، هي اختصاصه بأنّه يدرك في محلّ الحياة بمحلّ الحياة[٤]؛ لأنّه لا يعقل له صفة ترجع إلى ذاته أخصّ من هذه[٥]. فجرى ذلك مجرى اختصاص التأليف بكونه حالاً في المحلّين، و به بان من جميع المعاني. و لأجل هذا وجب القطع على أنّ الآلام كلّها متماثلة؛ لاشتراكها في هذه الصفة.

و كلّ شيء يتولّد عن التقطيع في جسم الحيّ - قليلاً كان أو كثيراً - يجوز أن يتعلّق به الشهوة و

١. ذ (ص ٢١١): و الفصل الذي أثبتنا يحصل من طريق الإدراك.

٢. ذ (ص ٢١١): عنه.

٣. ذ (ص ٢١٢): + فيه تعالى.

٤. ذ (ص ٢١٢): في محلّ الحياة به.

٥. ذ (ص ٢١٢): + الصفة.

النفار معاً على البدل، بخلاف ما قال بعضهم[1] في التفرقة بين الأمرين و أنّ الأعضاء الشريفة لا أن يتعلّق بتقطيعها الشهوة.

و إنّما قلنا ذلك؛ لأنّ الخلاف لذلك يؤدّي إلى أنّ أحد الضدّين يتعلّق بما لا يجوز أن يتعلّق به ضدّه الآخر، و ذلك ينقض الأصول. و قد علمنا أنّ قدر عضو من أعضاء الحيّ لو كان سمناً في بدنه لجاز أن يلتذّ بتقطيعه الجرب، فلا فرق بين كونه عضواً و بين كونه زيادةً في البدن.

[في أنّ المولّد للألم هو التفريق لا الاعتماد]

و المولّد للألم هو التفريق، بشرط انتفاء الصحّة؛ بدلالة أنّ الألم يزيد و ينقص بزيادته و بنقصانه.

و لا يجوز أن يكون المولّد له الاعتماد؛ لأنّه لا يزيد بزيادته. ألا ترى أنّ الاعتماد قد يكثر في المواضع الصلبة، فلا يكثر الألم، كما يكثر في المواضع الرخوة، و المحلّ محتمل له.

و متى قيل: إنّ الاعتماد مولّد له، بمعنى أنّه يولّد الوَهِيَ الذي يولّد الألم، كان صحيحاً.

[في تزايد الألم]

و الألم يجب أن يتزايد إذا تزايدت أسبابه، و لا يجوز أن يقال إنّه يتولّد بعض الأسباب دون بعضٍ، إذا كان قدر ما ينتفي من الصحّة قدراً متساوياً، على ما ذهب إليه أبوهاشم؛ فإنّه أجاز أن يتزايد أسبابه، فلا يتزايد الألم إذا كان قدر انتفاء الصحّة واحداً.

و استدلّ على ذلك بأن قال: قد تغرز الإبرة في جسم الحيّ القليل القدر و الكثير القدر، فلا يتزايد الألم؛ لأنّه لا يولّد جميع الأسباب، بل يولّد بعضها دون بعض.

و الأوّل أصحّ؛ لأنّ من قاله نقض الأصول، و انتفاء الصحّة الذي هو شرط في التوليد حاصل، و لا اختصاص له بإحدى الأسباب دون بعض، فوجب أن يولّد الجميع. و في هذه المسألة نظر.

[في عدم وقوع الألم من فعلنا إلّا متولّداً]

و لا يجوز أن يقع الألم من فعلنا إلّا متولّداً، كالتأليف لا يقع من فعلنا إلّا متولّداً، و هو تعالى يقدر أن يفعله مبتدئاً و متولّداً؛ لأنّ الألم لا يحتاج في وجوده إلى وَهِيَ، و إنّما يحتاج أحدنا في فعله إلى الوَهِيَ لأنّا لا نفعله إلّا متولّداً، و الوَهِيَ هو سببه.

---

۱. و هو أبوهاشم الجبّائي. انظر: الذخيرة، ص ۲۱۲.

و إنّما قلنا لا يحتاج إلى الوَهيِ؛ لأنّ الألم يكثر و يعظم عند الصداع و النقرس، و لا وهيَ هناك معقول.

و أيضاً: فإن الألم لا [١] يوجب حالاً للحيّ، و كلّ ما يرجع حكمه إلى المحلّ فإنّه لا يحتاج إلى غير محلّه، كالحرارة و البرودة و الألوان و غيرها.

[في عدم وجود الألم لا في محلٍّ]

و لا يصحّ وجود الألم لا في محلٍّ؛ لأنّ صفة جنسه و ذاته أن يدرك بمحلّ الحياة في محلّ الألم، و ذلك لا يصحّ إذا أوجد لا في محلّ، فيؤدّي إلى قلب جنسه.

و أيضاً: فكلّ ما لا يوجب حالاً للحيّ لا يصحّ وجوده في غير محلّ.

و هذا ينتقض بالفناء؛ لأنّه لا يوجب حالاً للحيّ، و مع ذلك يوجد لا في محلّ، فالأوّل أصحّ.

[في وجود جنس الألم في الجماد]

و يصحّ وجود جنس الألم في الجماد. و في الناس من قال: لا يصحّ وجوده إلّا في الحيّ. و الأوّل أصحّ؛ لأنّ كلّ ما لا يوجب حالاً للحيّ يصحّ وجوده في كلّ محلٍّ، كالحرارة و المرارة و غيرهما.

و متى وجد جنس الألم في الجماد لا يجب تسميته بأنّه ألم؛ لأنّه إنّما يسمّى بذلك إذا تألّم به حيّ، و لا يكون كذلك إلّا إذا أدركه مع نفار طبعه، و لا يكون ذلك إلّا في الحيّ بحياة.

و لا يحسن منه تعالى أن يفعل جنس الألم في الجماد؛ لأنّه عبث؛ لأنّ الجماد لا يدركه، و غير الجماد أيضاً لا يدركه، فيكون له فيه مصلحة.

و يقتضي مذهبه رحمه الله- في جواز تقديم خلق الجماد على خلق الأحياء، إذا تعلّق بالإخبار عن ذلك مصلحةٌ- أن يقول: يجوز خلق جنس الألم في الجماد، إذا تعلّق بالإخبار عن ذلك مصلحةٌ، و لا يكون الخبر صدقاً إلّا بعد أن يوجده في الجماد.

[في عدم بقاء الألم]

و الألم لا يبقى، بلا خلاف؛ بدلالة أنّ الواحد منّا متى يخرج عن كونه متألّماً لا إلى ضدّه [٢]، فلو

---

١. ج: - لا.

٢. ذ (ص ٢١٤): بدلالة انتفائه عن المحل مع احتماله له من غير ضدّ.

صحّ بقاؤه لما صحّ ذلك [1]، و لو بقي الألم لأدركناه، كما أدركناه [2] ابتداءً، و نحن نعلم أنّ الجرح إذا التأم و صلح، لا نجد معه الألم، مع حصول النفار.

و المحلّ بعد اندماله محتمل للألم؛ لأنّ المحلّ فيه حياةٌ، و قد بيّنّا أنّ الألم لا يحتاج إلى الوَهيّ، و إنّما يحتاج في فعلنا إلى الوَهيّ؛ لأنّه سببه، فإذا ولّده و وجد الألم و جاز أن يبقى، جاز أن ينتفي الوَهيّ و يبقى الألم، فكان يجب أن يدركه.

و متى استمرّ التألّم بالجرح؛ فلأنّ التفريق المتقدّم يولّده، و إن كان باقياً، كما أنّ الاعتماد اللازم يولّد في حال بقائه.

و يمكن أن يقال: إنّه يتألّم؛ لأنّ انتفاء الصحّة يتجدّد حالاً بعد حالٍ، لتجدّد افتراقات حادثةٍ يتجدّد معها الألم.

و الألم الذي يحصل عند لسعة العقرب و الزنبور فالقدر الزائد عمّا يولّده- مثل حمّة العقرب من الإبرة- تكون من فعل الله تعالى بالعادة لضربٍ من المصلحة، و لأجل هذا يختلف العادة فيه، فيتألّم به واحد أكثر ممّا يتألّم به آخر، و في الناس من لا يتألّم به أصلاً.

و إنّما قلنا ذلك؛ لأنّ حمّة العقرب و الزنبور ليست بأعظم من الإبرة من حديدٍ إذا أُدخلت في جسم الحيّ، فلا يحصل بها من التقطيع أكثر ممّا يحصل بالإبرة، فكيف يتزايد الألم لو لا ما قلناه؟

[في الوجوه التي يقبح أو يحسن عليها الألم]

و الألم يقبح لوجوه ثلاثة، أحدها: أن يكون ظلماً، و ثانيها: أن يكون مفسدةً، و ثالثها: أن يكون عبثاً. و متى خلا من أحد هذه الوجوه كان حسناً.

و إن شئت قلت: الألم لا يحسن إلّا إذا كان فيه نفع يوفي عليه، أو دفع ضرر أعظم منه، أو كان مستحقّاً، أو كان واقعاً على وجه المدافعة. فمتى خلا من ذلك أجمع كان قبيحاً.

و الظلم هو الضرر الذي لا نفع فيه يوفي عليه، و لا دفع ضرر أعظم منه، و لا يكون مستحقّاً، و لا حاصلاً على وجه المدافعة. و لا فرق بين أن يكون هذه الوجوه معلومةً أو مظنونةً.

---

١. ذ (ص ٢١٥): فلو كان باقياً لوجب أن لا ينتفي إلّا بضدّ.

٢. ذ (ص ٢١٥): ندركه.

و اعتبرنا أن لا يكون على وجه المدافعة [١]؛ لأنّ من دافع غيره عن نفسه، فوقع به من جهته ضرراً [٢] لم يقصده، و إنّما قصد المدافعة فقط، لا يستحقّ به المؤلم عوضاً عليه، و لا يكون المؤلم ظالماً له.

و لا يمكن أن يقال: إنّ هذا داخل في الاستحقاق؛ لأنّ من قصد إيلام غيره و لم يؤلمه، لا يستحقّ العقاب.

و أيضاً: فإنّ بعضاً لا يستحقّ على بعض العقاب [٣]، على ما سنبيّنه إن‌شاءالله، و لو كان مستحقّاً لحسن منّا أن نقصده، فلمّا لم يحسن ذلك دلّ على أنّه غير مستحقّ.

و أيضاً: فمن شأن العقاب أن يقترن به الاستخفاف و الإهانة، و ذلك مقصودٌ هاهنا.

و قد قال بعضهم: إنّ وجه حسن هذا الألم أنّ فيه عوضاً يوفي عليه؛ لأنّ الله تعالى لمّا حسن ذلك في عقولنا دلّ على أنّه قد تضمن [٤] العوض، كما أنّه لمّا حسن لنا بالشرع ذبح البهائم ضمن بذلك العوض. قال هذا القائل: و لا يسقط عوض هذا المدفوع من حيث كان ظالماً؛ لأنّ الجَمَل الصئول إذا صال و أراد قتل أحدنا، فقتله دافعاً له، عوضه على الله تعالى؛ من حيث أباح دفعه، و إن كان هو جانياً بما أقدم عليه ظالماً.

و هذا الذي قاله غير صحيح؛ لأنّه قد يعلم حسن المدافعة- و إن دفع بها ضرراً غير مقصود- من لا يعرف الله تعالى، و لا يعلم أنّه قد ضمن العوض؛ من حيث جعل حسنه في عقولنا. فلو كان وجه الحسن ما قاله لكان من لا يعرف الله تعالى يذمّ على الضرر الواقع من غير قصد في حال المدافعة؛ لأنّه جاهل بوجه الحسن، و معلوم للعقلاء كلّهم حسن هذا الألم و سقوط الذمّ به، فعلم أنّ وجه حسنه غير ما قالوه.

و لا يجري ذلك مجرى ذبح البهائم؛ لأنّه لو جرى مجراه لحسن أن يقصد القتل، كما يحسن منه أن يقصد الذبح، و قد علمنا أنّه لا يحسن.

---

١. ذ، نسخة بدل أ، نسخة بدل ب: الممانعة.

٢. ذ (ص ٢١٦): من جهة ضرر.

٣. ذ (ص ٢١٦): و الآلام على سبيل العقاب لا يستحقّها بعضاً على بعض.

٤. ب: يضمن.

و العبث ما لا غرض فيه، أو لا يكون فيه غرض مثله، و الألم يكون عبثاً إذا فعل لنفعٍ يمكن الوصول إليه من دون ذلك الألم، و لا غرض فيه زائداً على ذلك.

و الدليل على أنّ ما هذا حكمه قبيح أنّا نعلم أنّه يقبح من أحدنا أن يواطئ غيره، و يوافقه [١] على أن يضرّ به لعوضٍ [٢] يدفعه إليه، يرضى [٣] بمثله في تحمّل ذلك الضرر؛ لأنّه بالعوض قد خرج من كونه ظلماً. و إنّما قبح لأنّه لا غرض [٤] فيه.

فإن قيل: إنّما يقبح ممّن يواطئ غيره على ضربه لعوضٍ يوصله إليه، من حيث فوّت نفسه الشكر؛ لأنّ باذل هذا العوض قد فوّت نفسه الشكر [٥] و السرور بذلك، لو أوصل ذلك العوض من غير ضرر.

قلنا: تفويت الشكر إنّما يقبح إذا كان حاصلاً، أو في حكم الحاصل بحصول سببه، فأمّا ما ليس كذلك فليس يقبح تفويته؛ لأنّه لو قبح لقبح منّا أن لا نتفضّل بأموالنا، إذا فاتنا بالامتناع من ذلك الشكر و المدح و الثواب. و لكان يجب أن يقبح ترك النوافل. و كان يجب أن يقبح ترك التجارة التي يظنّ فيها الربح و السرور و الوصول إلى الأموال؛ لأنّه بترك التجارة يفوته ذلك.

فثبت بذلك أنّه إنّما قبح لكونه عبثاً.

و قبح الألم- إذا كان فيه مفسدة- معلوم ضرورةً، لا شبهة فيه.

و لا يجوز أن يقبح الألم لأنّه ألم، على ما قالته الثنويّة؛ لعلمنا بحسن كثير من الآلام، كالألم في تناول الأدوية الكريهة، و النظر الشاقّ في طلب العلم، و الهرب من السبع على الشوك خوفاً من الهلاك، على ما سنبيّنه. اللّهم إلّا أن يريدوا بذلك نفار الطبع. فإن عنوا ذلك كان خلافاً في عبارةٍ؛ لأنّ مرادنا بالقبح أنّ فاعله يستحقّ الذمّ على بعض الوجوه.

و لا يجوز أن يقبح الألم من حيث كان ضرراً؛ لأنّه لو كان كذلك لقبح العقاب؛ لأنّه حسن

---

١. ذ (ص ٢١٧): يراضيه.

٢. ذ (ص ٢١٧): بعوضٍ.

٣. نسخة بدل أ: يرتضي.

٤. ب: عوض.

٥. ج: بالشكر. ب: الشكر نفسه.

من حيث كان مستحقّاً، و إن كان ضرراً. و من قال إنّه ليس بضرر كان مكابراً.

فأمّا الألم إذا كان فيه نفع يوفي عليه، أو دفع ضرر أعظم منه، فإنّه لا يسمّى ضرراً.

فإن قيل: العقاب ليس بضرر؛ لأنّه قد تعجل [١] منافع و لذّات أخرجته من كونه ضرراً.

قيل: هذا باطل؛ لأنّ العقاب قد يستحقّ بما لا نفع فيه، بل بما فيه المشقّة من عبادة الأصنام، و مع ذلك فإنّه حسنٌ، فبطل ما قالوه.

على أنّ لذّة المعاصي يسيرةٌ، فكيف يخرج العقاب من كونه ضرراً مع عظمه؟ لأنّ الألم إنّما يخرج عن كونه ضرراً بالنفع الزائد، فأمّا بالناقص، فلا.

و من قال إنّ الألم مع حصول النفع الموفي عليه أو دفع ضرر أعظم منه يكون ضرراً، فقد أبطل؛ لأنّ هذا يوجب أن يكون من باع ثوباً يساوي ديناراً بعشرة دنانير مضرّاً بنفسه، [و المعلوم خلافه،] و إن فاته نفع بخروج الثوب عن ملكه. و كذلك من خلص غريقاً من لجّة البحر، بأن خدش جلده، لا يسمّى مضرّاً به و إن آلمه، [٢] فعلم بذلك أنّ النفع الموفي على الألم أو [٣] دفع ضرر أعظم منه يخرج الألم من كونه ضرراً.

و لو لا ذلك لما سمّي الله ضارّاً؛ لأنّه لا يفعل الألم من غير عوض زائد، و إنّما سمّي بذلك من حيث كان فاعلاً للعقاب، و على مذهب من يقول [٤] إنّ العقاب ليس بضرر، لا يجب تسميته بذلك البتّة. [٥]

و يجب أن يكون ظنّ النفع - و إن لم يحصل المظنون - يجري مجرى النفع في إخراج الألم من كونه ضرراً؛ لأنّ من ظنّ النفع العظيم في بعض الأفعال، كالتجارة و طلب العلم، لا يسمّى مضرّاً بنفسه إذا تكلّف ذلك، كما لا يسمّونه مضرّاً بنفسه إذا كان فيه نفع حاصل. فالظنّ قائم مقام العلم

---

١. ب: يعجل.

٢. ق (ص ١٤٦): و من قال إنّه ضرر فقد أخطأ؛ لأنّه يلزم أن يكون مَن خَدَش جلد غيره بإخراجه من الغرق و تخليصه من الهلاك أن يكون مضرّاً به، و هذا معلوم خلافه.

٣. ب: و.

٤. و القائل هو أبوهاشم الجبّائي. انظر: الذخيرة، ص ٢١٩.

٥. ق (ص ١٤٦): و لو كان العقاب لا يسمّى ضرراً لما جاز أن يقال في الله تعالى إنّه ضارّ، و أجمع المسلمون على إطلاق ذلك. و القديم لا يحسن أن يفعل الألم إلّا للنفع أو الاستحقاق لا غير، فأمّا الدفع للضرر فلا يجوز. و الظنّ لا يجوز عليه؛ لأنّه عالم لنفسه.

في إخراج الألم من كونه ضرراً، كما أنّه قد يقوم مقامه في حسن تحمّل الألم، و قد بيّنّا فيما تقدّم أنّ الألم يحسن للنفع الموفي عليه و لدفع الضرر الأعظم به و الاستحقاق و على وجه المدافعة.

و الذي يدلّ على أنّه يحسن إذا كان فيه نفع يوفي عليه، ما نعلمه ضرورةً من حسن إخراج بعض ما نملكه من الدور و العقار و الأمتعة بعوض، إذا غلب في ظنوننا أنّ النفع بالعوض أكثر منه، أو علمنا ذلك فيه.

و إنّما يحسن تفويت النفع بما نخرجه لأجل النفع الذي يحصل له بالعوض، و لا يختلف العقلاء في حسن ذلك.

و الأولى في [جهة] حسن هذا الألم أن يكون علمَه بما له فيه من النفع أو ظنَّه، دون حصول النفع فيه.[1] و يدلّ على ذلك أنّه لو كان فيه نفعٌ، و لمّا يعلم أنّ فيه نفعاً و لا ظنّه، لما حسن منه تحمّل هذا الألم، و إذا علم ذلك أو ظنّه حَسُنَ، فعلم أنّ جهة الحسن ما قلناه.

و في الناس من قال: إنّ جهة حسنه النفعُ، دون العلم أو الظنّ، كما أنّ علّة كون الجسم متحرّكاً وجودُ الحركة، دون العلم بذلك. و الأوّل أصحّ؛ لما تقدّم.

و الفرق بين ما قلناه و بين المتحرّك أنّ الحركة توجب كون الجسم متحرّكاً، عَلِمَه عالمٌ أو لم يعلمه. و ليس كذلك الألم؛ لأنّه لا يحسن إذا كان فيه نفعٌ، إذا لم يعلمه و لا ظنّه. فبان الفرق بينهما.

فإن قيل: هذا يقتضي حسن الظلم؛ لأنّ فيه نفعاً، و هو العوض الذي يأخذه الله تعالى من الظالم على وجه الانتصاف منه.

قلنا: مِن حقّ الألم - إذا حسن لأجل النفع - أن يكون النفع مقصوداً، و الظالم لم يقصد بالظلم نفعاً المظلوم، بل قصد نفع نفسه.

على أنّ النفع الذي يحسن لأجله الألم يجب أن يكون موفياً عليه، فأمّا إذا كان ناقصاً منه أو مساوياً، فإنّه لا يحسن، و العوض على وجه الانتصاف يكون مساوياً، فلم يحسن لأجله الألم.

فإن قيل: لو حسن منّا تحمّل الضرر لمكان النفع، لحسن أن يدخل الضرر على الغير لمثل ذلك من العقلاء، من غير اعتبار لرضاه، كما يحسن أن يفعل ذلك لدفع الضرر.

---

١. ق (ص ١٤٣): و وجه حسن هذا الألم هو علمه بما له فيه من النفع أو ظنّه، دون حصول النفع فيه.

قيل: إن كان النفع الذي في مقابله ما يفعله من الألم يبلغ إلى حدٍّ من الكثرة يختار العقلاء لأجله تحمّل ذلك الألم، جاز أن يفعله بالعقلاء، و إن لم يعتبر رضاه. و إنّما اعتبرنا رضاه فيما تشتبه الحال فيه، فيختار بعض العقلاء ذلك و لا يختاره آخرون.

و مثال ما قلناه ممّا يختار العقلاء كلّهم لأجله تحمّل ذلك الألم، أن يبذل على تحريك إصبعٍ من أصابعه أُلوف قناطير ذهب؛ فإنّه متى لم يختر ذلك لم يكن عاقلاً، فجاز حينئذٍ منّا إدخاله عليه من غير رضاه، و صار كالمولّى عليه.

و لهذا حسن منه تعالى أن يؤلم البالغين من غير رضاهم؛ لأنّه يعوّضهم من النفع القدرَ الذي يختار العقلاء كلّهم تحمّل ذلك الضرر لأجله، و إلّا لم يكونوا عقلاء.

و كذلك الألم لدفع الضرر هذا حكمه، في أنّه يحسن أن يفعل بالعاقل إذا زالت الشبهة في أمره، من غير اعتبار رضاه، و مع الاشتباه لا يحسن أن يفعله بالعقلاء إلّا برضاهم، و إن حسن منّا أن نفعله بنفوسنا و بمن نلي عليه من أولادنا.

و إنّما قلنا: إنّ الظنّ للنفع يقوم مقام العلم؛ لأنّه كما يحسن منّا إخراج بعض ما نملكه بثمن معجّل، كذلك يحسن منّا أن نخرجه بثمن مؤجّل. و إنّما حسن في الوجه الثاني لظنّ النفع، لا لحصوله.

و كذلك يحسن منّا طلب الأرباح بالأسفار و المشاقّ الشديدة طلباً للأرباح، و يحسن منّا أن نتعب نفوسنا في طلب العلوم و الآداب. و وجه حسن جميع ذلك الظنُّ للنفع، لا غير.

[الألم يحسن لدفع الضرر المعلوم و المظنون]

و الذي يدلّ على أنّ الألم يحسن لدفع الضرر ما نعلمه أنّه يحسن منّا أن نعدو على الشوك هرباً من السبع أو النار، أو خوفاً من وقوع حائط أو ما أشبه ذلك، و يحسن منّا شرب الدواء الكريه طلباً للخلاص من العلل، و يحسن منّا أن نقطع الأعضاء خوفاً من السراية إلى النفس، و غير ذلك من الوجوه التي لا تحصى. و وجه حسن جميع ذلك ظنّ دفع الضرر؛ لأنّ العلم باندفاع الضرر ليس يكاد يحصل[1] في موضع من المواضع، لكن إذا حسن مع الظنّ فمع العلم أحسن و أولى.

---

١. ذ (ص ٢٢٣): يعلم.

و أمّا وجوب التوبة فليس هو لضـــرر العقاب عندنا، بل إنّما وجبت لوجه ثابت فيها. و لو قصـــد بالتوبة زوال الضـــرر عنه و فَعَلها لذلک، لَما اســـتحقّ بها ثواباً و لا كانت مقبولةً، فزوال العقاب تابع و ليس بأصل.

و ليس لأحد أن يقول: حسن الألم في هذه المواضع إنّما هو للنفع، و هو السرور بزوال الضرر.

و ذلک؛ لأنّ هذا الســـرور، و إن كان لا بدّ من حصـــوله و هو نفع، لا يجوز أن يكون هو جهة الحســـن؛ لأنّ تحمّـل الضـــرر لدفع المضـــارّ العظيمة واجب إذا لم يبلغ حدّ الإلجاء، و لا يجوز أن يجب ذلک لمكان السرور؛ لأنّ تحمّل المضارّ لحصول النفع غير واجب.

[في أنّه يحسن الألم للاستحقاق]

و أمّا الذي يدلّ على أنّه يحســن الألم للاســتحقاق، فهو ما نعلمه ضـرورةً من حسـن ذمّ المسـيء على إسـائته، و إن غمّه ذلک الذمّ و آلمه و استضرّ به، و العلم بحسن ذلک مع تعرّيه من نفع أو دفع ضرر يوجب به إنّما حسن للاستحقاق، لا غير.

و قد قيل في ذلک أيضـاً: إنّه يحسـن المطالبة بقضـاء الدَين، و إن أضرّ ذلک بالمُطالَب و غمّه و آلمه، و إنّما حسن ذلک للاستحقاق.

و هـذا ليس بقويّ؛ لأنّ لقـائـل أن يقول: إنّمـا حســـن ذلک للنفع المتقدّم بالدَين، فجرى ذلک مجرى تعجيل الأجرة على الأعمال الشـاقّة، و لو كان ذلک للاسـتحقاق لما حسن من الواحد منّا أن يفعله ابتداءً بنفســه؛ لأنّ العقاب لا يحســن أن يفعله بنفسه، و في علمنا بحسن قضاء الدين ابتداءً دليلٌ على أنّه لم يحسن تحمّل الألم فيه للاستحقاق.

على أنّ من شأن الألم المستحقّ أن يقارنه استخفافٌ و إهانةٌ، و ذلک مفقود هاهنا.

فـإن قيـل: معنى قولنا في الألم: إنّه مســـتحقّ، أنّه يحســـن فعله، فكيف تقولون إنّه يحســـن لأنّه مستحقّ؛ لأنّ ذلک يجري مجرى من يقول: إنّ الألم يحسن لأنّه يحسن، و ذلک فاسد.

قلنا: مرادنا بذلک أنّه يحســـن ذمّ العاصـــي و عقابه لوقوع القبيح منه أو الإخلال بالواجب؛ لأنّهما كـالســـبب في حســـن الذمّ، و معلوم تميّز المعلول من العلّة على ما فسّـــرناه. و إنّما يجوّز بأن قيل[1]:

---

۱. ذ (ص ۲۲۵): يجوّز الشيوخ بأن قالوا.

يحسن الألم لكونه مستحقّاً، و أرادوا بذلك سبب الاستحقاق.

فأمّا قيام الظنّ مقام العلم في ذلك، فقد أجازه قوم[١]، و استدلّوا عليه بحسن ذمّ من علمناه فاعلاً للقبيح، إذا غاب عنّا، مع تجويزنا توبته و سقوط عقابه و ذمّه، و يحسن منّا مع هذا ذمّه؛ لظنّ الاستحقاق، و لو لا هذا لما حسن ذمّ مسيءٍ و لا فاعل لقبيحٍ؛ لأنّه يجوز في كلّ عاص أن يكون الله تعالى قد غفر له و أسقط عقابه.

و قالوا في الشكر و المدح و[٢] أنّهما يجبان[٣] مع ظنّ الاستحقاق مثلَ ذلك. قالوا: و لا يحسن ذمّ من ذكرناه لنفع الذامّ؛ لأنّه لا يحسن الإضرار بالغير لما يعود علينا من النفع، و لا يجوز ذلك لنفعٍ يعود على المذموم من ارتداعٍ عن القبيح و انزجارٍ؛ لأنّ الإضرار[٤] حاصل، و النفع غير معلوم.

و قال آخرون[٥] - و هو الأصحّ عندي - : إنّ الضرر لا يحسن لظنّ الاستحقاق أصلاً، و إنّما حسن في المواضع التي تقدّم ذكرها، ممّن غاب عنّا و عهدنا منه القبيح، بشرط أن يكون مصرّاً، و لا نذمّه على الإطلاق. و يكون وجه حسن هذا الذمّ - و إن كان مشروطاً - المصلحةَ و الردعَ و الزجر.

[في الوجوه التي يفعل تعالى الألم لها]

فأمّا القديم تعالى فلا يجوز أن يفعل الألم إلّا إمّا للنفع أو الاستحقاق، لا غير. فأمّا لدفع الضرر، فلا. و الظنّ لا يجوز عليه تعالى؛ لأنّه عالم لنفسه.

و إنّما قلنا: إنّه لا يفعل الألم لدفع الضرر؛ لأنّ الألم إنّما يحسن لدفع الضرر إذا كان ذلك الضرر لا يندفع و لا يمكن دفعه إلّا بذلك الألم، و ذلك لا يتأتّى في الله سبحانه؛ لأنّه يقدر على دفع جميع المضارّ من غير أن يفعل ألماً، و الواحد منّا ربما لا يقدر على دفع ضررٍ إلّا بإدخال ألمٍ أقلّ منه، و لو قدر على دفعه من غير ألمٍ أصلاً كان مثل القديم تعالى، و لم يجز منه الألم.

---

١. أي: أبوهاشم و تابعيه. انظر: الذخيرة، ص ٢٢٥.

٢. ذ (ص ٢٢٥): - و.

٣. ذ (ص ٢٢٥): يحسنان.

٤. ب: الضرر.

٥. و هو قول أبي‌علي الجبّائي. انظر: الذخيرة، ص ٢٢٦.

و لأنّ من شـرط ما يدفع من المضـارّ بألمٍ أن يكون الضـرر المدفوع من فعل غير الدافع، و قد علمنا أنّه لا شـيء من المضـارّ إلّا و هو تعالى قادر على دفعه، و إن لم يفعل ضـرراً. فهذا[1] وجه يقتضي قبح فعله ضرراً ليدفع به ضرراً من فعله، أو من فعل عباده.

و الشـرط الآخر- الذي هو أن يكون الضـرر المدفوع من فعل غير الدافع- يقتضـي قبح دفعه الضـرر من جهته تعالى بضـررٍ. و على هذا التقدير الذي قدّرناه يقبح ممّن يخلص غيره من الغرق أن يكسر يده، إذا أمكنه تخليصه من غير كسر يده. و متى كسر يده- و الحال ما وصفناه- كان ظالماً استحقّ عليه العوض، بخلاف ما قاله قوم إنّه لا يكون ظالماً.

و إنّما يكون عابثاً؛ لما قلناه أنّ كسـر اليد إنّما كان يحسـن لو لم يمكنه تخليصـه إلّا به، فكان حينئذ يكون حسناً لا عوض عليه فيه، و لأنّه لو قبح ذلك للعبث و فقد العوض لجرى ذلك مجرى النفع؛ لأنّ من آلم غيره لنفعٍ يصـحّ أن يوصـله إليه من غير ألمٍ، يخرج من كونه ظلماً بذلك، و إنّما يكون عبثاً، فيكون قد تساوى[2] الموضعان على هذا، و بينهما فرق واضح.

فإن قيل: هلّا جاز أن يؤلم زيداً ليدفع به عنه ضـرراً كان يفعل به عمرو على سـبيل الظلم؛ من حيث علم تعالى أنّ عمرواً يفعل بزيد ذلك الضـرر لا محالة متى لم يؤلم الله تعالى زيداً، فإن آلمه اختار عمرو الامتناع من ظلم زيد.

قلنا: وجه حسـن هذا الألم و وجوبه هو كونه لطفاً، لا لمنع الضـرر، و اللطف يجب فعله لمكان التكليف، و لأجـل هـذا لا يعتبر المقـابلـة بين الألمَين- الـدافع و المدفوع- في باب اللطف؛ لأنّه قد يجـب فعـل كثير من الألم لمكـان اللطف لارتفاع يسـير من الظلم عنده. و لأجل ذلك يجب هذا اللطف في ارتفـاع ظلم يقع بغير المؤلم. و يجب أيضـاً إذا كان لا يختار عنده القبيح، و إن لم يكن ظلماً و لا ضرراً، فعلم بذلك أنّ وجه حسنه غير دفع الضرر.

فإن قيل: أ يجوز منه تعالى أن يؤلم أحداً على سـبيل دفع الضـرر- الذي هو العقاب- عنه؛ لأنّه يعلم أنّه إن آلمه امتنع من فعل قبيحٍ لو فعله اسـتحقّ العقاب، و لا يسـتحقّ على هذا الألم عوضاً؛ لأنّ

---

١. ج: و هذا.

٢. ج: ساوى.

بازائه اندفاع العقاب، و هو أعظم المضارّ.

قلنا: هذا الضرر إذا كان لطفاً في ارتفاع القبائح فهو واجب لكونه لطفاً، لا لاندفاع الضرر به. يدلّ على ذلك أنّه يجب فيما لا يستحقّ بتركه ضررٌ، من النوافل و المندوبات. على أنّ العقاب يحسن إسقاطه ابتداءً، فلا وجه يحسن الألم لأجله، و قد بيّنّا أنّه إنّما يفعل الألم لدفع الضرر إذا لم يمكن دفعه إلّا به.

فإن قيل: جوّزوا أن يكون الألم الذي هو لطف في فعل واجب أو امتناعٍ من قبيحٍ يحسن لأجل الثواب، من غير عوض في مقابلته.

قيل: إنّ الثواب في مقابلة فعل الطاعة و التزام المشقّة بها، و ليس يجوز أن يكون الثواب في مقابلة هذا الألم، و لا بدّ في مقابلة هذا الألم مِن عوضٍ، و إلّا كان ظلماً.

فإن قيل: كيف تقولون إنّه يحسن منّا أن نفعل الألم لدفع ألمٍ أعظم منه، و ذلك الضرر لا بدّ من أن يكون من فعل الله تعالى، و هو لا يفعله إلّا إذا كان فيه مصلحةٌ، و إذا كان فيه مصلحةٌ فلا بدّ من أن يفعله[1]، فلا معنى لتكليفنا فعل الألم، و متى لم تكن فيه مصلحةٌ فإنّه لا يختار فعله، فلا معنى لفعلنا الألم لدفعه.

قلنا: لا يمتنع أن يكون المعلوم أنّ ذلك الألم المدفوع مصلحةٌ لنا متى لم نفعل نحن ألماً ندفع به ذلك، و متى تكلّفنا المدافعة تتغيّر[2] المصلحة فلا يفعله تعالى، لا أنّ فعلنا منعه من الفعل، و يكون تسميتنا له بأنّه يدفع ضرراً أعظم منه، مجازاً من حيث إنّه ارتفع عنده، و لولاه لم يرتفع، و إن لم يكن مؤثّراً في ارتفاعه.

و مِن شرطِ حُسنِ ما نفعله بغيرنا من الآلام لدفع المضارّ، أن يكون من يدفع عنه لا يتمكّن هو من إزالة ذلك عن نفسه بفعله، و قد علمنا أنّ المكلّف يقدر على التخلّص من استحقاق العقاب بالقبيح، بأن لا يفعله و يعدل عنه، و بعد أن فعله يقدر على إزالة العقاب بالتوبة، فلا يجوز أن يفعل به الضرر لدفع ضررٍ هو قادر على دفعه عن نفسه.

---

١. ب: نفعله.

٢. نسخة بدل ب: تعين.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يفعل به ألماً إذا علم أنّه إن لم يفعل به ذلك قتله بعض البهائم، و متى ألمه اندفع عنه ذلك؟ و لا يمكنكم أن تقولوا إنّ هذا لطف؛ لأنّا فرضنا فعل الألم ممّن ليس بمكلّف.

قلنا: لا يجوز؛ لأنّه كان يقدر على أن يمنع البهيمة من إيلامه، و إن لم يؤلمه، فلا وجه لحسن هذا الألم.

و الصحيح أنّ القديم تعالى لا يفعل الألم في البالغين و الأطفال و البهائم إلّا للاعتبار، و لا بدّ أن يكون فيه عوض؛ لأنّ بالاعتبار يخرج من كونه عبثاً، و بالعوض من كونه ظلماً.

و منهم من قال[1] بفعل الأمرين، و الأوّل أصحّ؛ لأنّه تعالى لا بدّ أن يقصد بفعل الواجب وجه الوجوب دون الوجوب[2]. و الألم إذا كان لطفاً فالتكليف يوجبه؛ لأنّه مصلحة، فيجب أن يقصد بفعله هذا الوجه، لا غير. و إنّما العوض تابع؛ من حيث إنّه يفعل ليخرج الألم من كونه ظلماً.

و في الناس مَن أجاز[3] أن يفعل تعالى الألم للعوض، لا غير. و ذلك باطل؛ لأنّ العوض يحسن الابتداء بمثله، فلا يجوز أن يفعل لأجله الألم.

و يفارق ذلك الثوابَ؛ لأنّ الثواب يستحقّ على وجهٍ من التعظيم، و الإجلال لا يحسن الابتداء بمثله. و ليس كذلك العوض؛ لأنّه مجرّد المنافع. و لو جاز ذلك لحسن منّا أن نستأجر غيرنا لأن ينقل الماء من نهر إلى نهر، و لا غرض لنا فيه غير إيصال الأجرة إليه، و نوافق إنساناً على أن نضربه و نعطيه عوضاً على ذلك، لا لغرضٍ غير إيصال العوض إليه، و معلوم قبح جميع ذلك.

فإن قيل: هلّا كان العوض على الألم يقارنه تعظيمٌ و تبجيلٌ، كالثواب؟

قلنا: إنّما فارق ذلك الثواب من حيث استحقّ على الطاعة على الوجه الذي استحقّ عليها المدح، و الألم ليس ممّا يستحقّ به المدح؛ لأنّه يستحقّ على سبيل البدل و الثمن، و ليس في ذلك مدح.

فإن قيل: الاستحقاق له مزيّة على التفضّل عند العقلاء.

---

١. و القائل هو أبوهاشم الجبّائي. انظر: الذخيرة، ص ٢٢٩.

٢. ب: - دون الوجوب.

٣. المجيز هو أبوعلي الجبّائي. انظر: الذخيرة، ص ٢٣٠.

قلنا: إنّما يكون للاستحقاق مزيّة على التفضّل في الشاهد؛ لما يلحق من الأنفة للمتفضّل عليه، أو لأنّ المتفضّل يمتن به عليه، أو يلحقه فيه بعض الغضاضة،[1] و لذلك يختلف الحال بحسب جلالة المتفضّل و عظم قدره، و كلّ ذلك غير حاصل في تفضّل الله تعالى، فلا مزيّة للاستحقاق على التفضّل من جهته.

فأمّا الألم و ما ليس بألم، من لذّة أو غير لذّة، إذا تساويا في باب المصلحة، فالقديم تعالى مخيّر فيهما أيّهما أراد فعل؛ لأنّ كلّ واحد منهما يقوم مقام الآخر في الغرض المقصود. و الألم، و إن كان فيه مضرّة، ففي مقابلته أعواض عظيمة، يخرج الألم من كونه مضرّةً إلى كونه نفعاً و إحساناً، فجريا مجرى لذّتَين أو فعلين لا ضرر فيهما؛ لأنّ الألم خرج من كونه ضرراً بالعوض الزائد.

فإن قيل: فعل الألم للمصلحة هاهنا عبثٌ؛ لأنّ هاهنا ما يقوم مقامه.

قيل: العبث ما لا غرض فيه، و لا يدخل الشيء في كونه عبثاً من حيث إنّ هاهنا ما يقوم مقامه؛ لأنّه لو كان كذلك لوجب أن يكون اللذّة أيضاً عبثاً، إذا كان هناك لذّةٌ أخرى تقوم مقامها. و إنّما قبح من أحدنا أن يضرّ بنفسه في بلوغ غرضٍ إذا أمكنه بلوغه من غير ضرر؛ من حيث إنّه ملجأ إلى أن لا يضرّ بنفسه ضرراً يتمكّن من الوصول إلى الغرض من دونه؛ لأنّه كان يكون ألم نفسه ألماً ليس في مقابلته نفع، و ليس كذلك القديم تعالى؛ لأنّه بما يوصله إلى المؤلم من الأعواض العظيمة يخرج ألمه من كونه ضرراً إلى أن يكون نفعاً و إحساناً.

[في الردّ على البكرية و أصحاب التناسخ]

و في الناس من قال: الألم لا يحسن إلّا للاستحقاق، و هم البكريّة[2] و أصحاب التناسخ[3]. ثمّ

---

١. ق (ص ١٤٧): لما يلحق المتفضَّل عليه من الأنفة و أن يميّز المتفضل عليه بذلك أو يلحقه بعض الغضاضة.

٢. هم أتباع بكر بن زياد الباهلي، المشهور بأنه بكر بن أخت عبد الواحد بن زيد. كان يوافق المعتزلة في أمور و يوافق أهل السنة في أمور أخرى، و مما انفرد به و عاند فيه العقلاء زعمه أنّ الأطفال في المهد لا يألمون و إن قطّعوا أو حرّقوا. و أجاز أن يكونوا في وقت الضرب و القطع و الإحراق متلذذين مع ظهور البكاء و الصياح منهم. راجع عنها: الفرق بين الفرق، ص ٢٠٠- ٢٠١؛ مقالات الإسلاميين، ص ٢٨٦- ٢٨٧؛ اعتقادات فرق المسلمين و المشركين، ص ٧٢.

٣. هم القائلون بتناسخ الأرواح في الأجساد و الانتقال من شخص إلى شخص، و ما يلقى الإنسان من الراحة و التعب و الدعة و النصب؛ فمرتب على ما أسلفه من قبل و هو في بدن آخر؛ جزاء على ذلك. و قد عرف المسلمون فكرة التناسخ عن الهنود، و كتبوا الكتب الكثيرة في نقضها في وقت مبكر. راجع عنهم: الملل و النحل، ج ٢، ص ٦٠٦؛ الفرق بين الفرق، ص ٢٥٣- ٢٥٩؛ غاية المرام في علم

اختلفوا، فقالت البكريّة إنّ الأطفال و البهائم لا تألم أصلاً؛ لما رأت أنّها غير مكلّفة.

و قال أصحاب التناسخ إنّه قد كان لهم فيما مضى زمانُ تكليفٍ، فما ينالهم الساعة من الآلام فباستحقاقهم لما عصوا في ذلك الوقت.

و الذي يدلّ على فساد قول الفريقين أنّا قد بيّنّا أنّ الألم يحسن لا للاستحقاق، بل للنفع الموفي عليه و دفع ضرر أعظم منه،[١] و مع صحّة ذلك يفسد المذهبان، غير أنّا نفسد المذهبين بما يخصّهما.

و الذي يدلّ على فساد مذهب البكريّة ما نعلمه ضرورةً أنّا كنّا نتألّم في حال الطفوليّة و قبل البلوغ بالأمراض و ضروب الآلام، و لا تدخل علينا في ذلك شبهةٌ، فمن دفعه كان مكابراً.

فإن قيل: إنّما ندفع تألّم الطفل بألم يفعله الله تعالى، فأمّا بما يفعله غيره فلا ندفعه.[٢]

قيل: المعروف من مذاهبكم أنّ الطفل لا يألم لكونه غير عاقل،[٣] و هذا الذي هربتم إليه لا ينفع؛ لأنّا نعلم ضرورةً أنّا كنّا نتألّم في حال الطفوليّة بما يختصّ تعالى بالقدرة عليه من الأمراض و الأوجاع، و لا يقدر عليها سواه، فمن أنكر ذلك كمن أنكر الأوّل.

و أيضاً؛ فإنّه يحسن منّا إدخال الألم على الأطفال لدفع المضارّ عنهم، و لو كان ذلك قبيحاً لفقد الاستحقاق لكنّا مذمومين عليه، و نحن نعلم أنّ من يسقي ولده الطفل الأدوية الكريهة، و يدخل عليه الألم بالفصد و الحجامة، خوفاً من المضرّة النازلة به، يكون محسناً إليه، و على مذهبكم يكون مسيئاً، و المعلوم خلافه.

و أيضاً: فإنّا نعلم أنّه يظهر من الأطفال و البهائم الجزع عند قرب النيران منها، و الهرب منها، كما يظهر من العاقل، فلو لم يكن تألم لما كان الأمر على ذلك، و العلم بتألّم الأطفال ضرورة، كالعلم بتألّم البالغين.

الكلام، ص ٢٥٤، ٢٥٨.

١. ذ (ص ٢٣٢): أنّ الألم يحسن لغير الاستحقاق كما يحسن له.

٢. ذ (ص ٢٣٢): فإن قالوا: نحن لا ندفع تألّم الطفل بما يفعله فيه غير الله تعالى من الآلام، و إنّما ننكر أن يؤلمه الله تعالى في حال الطفولية.

٣. ذ (ص ٢٣٢): قلنا: المعروف من مذهبكم أنّ الطفل و من جرى مجراه من البهائم لا يصحّ أن يألم لأمر يرجع إلى فقد كمال العقل.

و أيضاً: فإنّ الطفل يجوع و يعطش، و هما ألم و مشقّة.

و أيضاً: فكلّ من يجوز عليه اللذّة يجوز عليه النفار، و مع النفار يصحّ الألم.[1]

فإن قيل: أ ليس يجوّزون أنّ كلّ شيء يتألّم به بعض الأحياء أن يلتذّ به حيّ آخر إذا كان مشتهياً؟ فلِمَ لا يجوز أن تكون الأطفال و البهائم تشتهي ما ينالها من الألم فلا تتألّم به؟

قلنا: لم ننكر ذلك من حيث إنّ ما يتألّم به حيّ لا يجوز أن يلتذّ به حيّ آخر، و إنّما أنكرنا ذلك لما يظهر لنا من جزع الطفل و البهيمة و الهرب من الضرب، و تقريب النار منه. و لو شككنا في ذلك في الطفل لشككنا في العاقل لمثل ما قالوه، و إن وجدناهم يضجّون و يهربون من النار و يتألّمون بالنقرس و الصداع، فيجب أن يكون ذلك أجمع لذّةً، لمصادفة الشهوة لها، و ذلك تجاهل.

و من قال لا يتألّم الطفل لكونه غير عاقل، يلزمه أن لا يقبح منه تحريق الأطفال بالنيران، و لا يذمّ على ذلك؛ إمّا لكونهم ملتذّين بحصول الشهوة فيهم، أو لكونهم لا ملتذّين و لا مشتهين، و كلّ ذلك فاسد.

و الذي يبطل مذهب أصحاب التناسخ - زائداً على ما قلناه، من حسن الألم لدفع الضرر و حصول النفع - أنّ من شأن الألم إذا كان مستحقّاً أن يقارنه استخفافٌ و إهانةٌ، و معلومٌ قبح ذلك بالأطفال و البهائم، فعلمنا أنّ آلامهم غير مستحقّةٍ.

و ليس لهم أن يقولوا: إنّما لا يستحسن من لا يعتقد أنّهم يستحقّون لذلك، و من اعتقد استحقاقهم له استحسن ذمّهم و لعنهم.

و ذلك؛ أنّ قبح ذمّ البهائم و الأطفال و لعنهم معلومٌ ضرورةً من كلّ عاقل و على كلّ حال، و لا يمكن ادّعاء الخصوص فيه.

و أيضاً: فإنّا نعلم أنّ الأنبياء يتألّمون بالأمراض الشديدة و المصائب العظيمة، و لا يجوز أن يكونوا مستحقّين لذلك؛ لأنّ الدليل دلّ على عصمتهم و طهارتهم من كلّ قبيح.

---

١. ذ (ص ٣٣٢): و ممّا يدلّ أيضاً على صحّة تألّم الطفل و البهيمة أنهما حيّان، و النفار و الشهوة مصحّحهما الحياة، و فقد العقل و التميز لا مدخل له في الإدراك و صحّة التألّم، و لهذا أدرك المجنون و تألّم، و كذلك النائم. و إذا كان المقتضي للتألم حاصلاً في الأطفال و من جرى مجراهم وجب القطع على تجويز تألّمهم و وقوع ذلك إذا ظهرت دلالته.

و من قـال إنّهم اسـتحقّوا ذلك قبل النبوّة فقوله باطل بما قام من الأدلّة أنّه لا يجوز عليهم ذلك في حال من الأحوال.

على أنّـه لو جـاز عليهم القبائح لم يخل أن يكونوا تابوا منها أو هم مصـرّون بعدُ. فإن كانوا تابوا فلا يحسـن عقابهم بعد النبوّة، و إن كانوا مصـرّين وجب أن يحسـن منّا به لعنتهم و البراءة منهم، و ذلك باطل.

و يدلّ على بطلان ما قاله أهل التناسـخ أنّه لو كان الأطفال اسـتحقّوا العقاب على ذنوب سـلفت فعلوهـا، لكـان يجب أن يذكروها إذا كملت عقولهم، لا سـيّما مع التذكّر الشـديد لتلك الأحوال التي عصـوا فيها، و جنوا ما استحقّوا به العقاب النازل بهم، و هم اطفال؛ لأنّ العاقل لا يجوز أن ينسى مثل ذلك مع قوّة التذكّر.

و إن نسـي بعضه، فلا يجوز أن ينسى جميعه؛ لأنّه لو جاز لما جاز أن ينساه بأجمعه، و لو جاز أن ينسـاه بعض العقلاء لما جاز أن ينسـاه جميعهم؛ لأنّ تجويز ذلك يوجب تجويز أن ينسى أحدنا أنّه كـان في بلدٍ قاضـياً و[1] ناظراً سـنين كثيرة، و كثر فيه أعوانه، و رُزِقَ فيه أولاداً، لكنّه نسـي جميع ذلك، و ذلك تجاهل.

و قولهم: إنّ أحـدنا قد ينسـى ما فعله و فعل به في حال الطفولة، باطل؛ لأنّا إنّما أوجبنا أن تذكّر الأحوال التي كان فيها عاقلاً مكلّفاً، و حال الطفوليّة بخلاف ذلك.

فإن قيل: إنّما نسي ذلك لطول المدّة.

قيـل: طول المـدّة كقصـرهـا[2]؛ لمـا قـدّمناه من المثال، و لهذا نقول: أهل الجنّة لا بدّ أن يذكروا أحوال الـدنيـا[3] أو أكثرها، و ما تخلّل بين الزمانين من زوال العقل ليس بأكثر من زواله بالنوم و أنواع الأمراض المزيلة للعقل، و مع هذا لا يمنع ذلك من التذكّر.

فإن قالوا: مدّة زمان تكليفهم كانت يسيرةً، فلذلك لم يذكروها.

قيل: النسـيان إنّما يجوز في الأمور اليسـيرة إذا كانت معتادةً، فأمّا إذا لم تكن كذلك فلا يجوز

---

١. ج: أو.

٢. ذ (ص ٢٣٧): + في هذا الباب.

٣. ذ (ص ٢٣٧): أحوالهم في دار الدنيا.

فيه النسـيان، و لأجل هذا لو أنّ إنسـاناً لم ير فيلاً قطُّ ثمّ سـافر إلى بلاد الفيلة و شـاهدها سـاعةً من الزمان، لا يجوز أن ينساه حتّى لا يذكره مع التذكّر الشديد لأجل قصر الزمان.

و أيضـاً: فمن حقّ الألم المفعول للاسـتحقاق أن يقارنه اسـتخفافٌ و إهانةٌ، و لا يجب فيما هذه صـورته الرضـا به و لا الصبر عليه، و يحسن ممّن فعل به الهرب منه و الجزع، و كلّ ذلك لا يحسن في الأمراض؛ لأنّا متعبّدون بالصبر عليها و الرضا بها؛ من حيث إنّها نِعَمٌ على الحقيقة.

و أيضـاً: فلو كان الألم لا يحسـن إلّا مسـتحقّاً لَقَبح ابتداء التكليف؛ لأنّ التكليف لا يعرى من مشقّةٍ، و لم يتقدّم ذلك تكليف آخر يمكن أن يقال إنّه يستحقّ ذلك به.

الكلام في الأعواض

فصل: في ذكر الأعواض و أحكامها و من يستحق عليه

العوض هو النفع المستحقّ الخالي من تعظيم و تبجيل.

ذكرنا كونه نفعاً؛ ليتميّز به ممّا ليس بنفع. و ذكرنا الاستحقاق؛ ليتميّز من التفضّل. و ذكرنا خلوّه من التعظيم و التبجيل؛ ليتميّز به من الثواب.

فإذا ثبت ذلک، فکلّ ألم يفعله الله تعالى في حيّ، سواء كان مكلّفاً أو غير مكلّف، و لا يكون واقعاً عند سببٍ تقتضيه العادة من فعل العباد، فإنّ العوض عليه تعالى؛ ليخرج بالعوض من كونه ظلماً. و كذلک كلّ ألمٍ فُعِلَ بأمره أو إباحته و لم يكن مستحقّاً، كالحدود، فإنّ عوضه عليه تعالى؛ لأنّ ذلک يجري مجرى فعله.

فعلى هذا يكون عوض ذبح البهيمة- إذا كان بأمره و إباحته- عليه تعالى، دون الذابح؛ لأنّه لو كان العوض على الذابح لكان الذبح قبيحاً و ظلماً، كذبح ما لم يُبِحه الله تعالى. و في علمنا بحسن ذبح ما أباحه الله أو أَمَرَ به دليلٌ على أنّه يضمن عوضه، فخرج بذلک من كونه ظلماً.

و أيضاً: فلو كان عوض ذلک على الذابح لما حسن؛ لأنّ عوض الانتصاف لا يزيد على الضرر المفعول، و لا يخرج ذلک الألم من كونه ظلماً.

و ما يفعله تعالى من الأعواض في مقابلة الآلام التي يفعلها أو يأمر بها أو يُبيحها لا بدّ أن يزيد

زيادةً عظيمةً يحسن لأجلها الألم، و يخرج عن حيّز الظلم. و كان يجب- على ذلك- أن لا يقبح ألم على وجه؛ لأنّه لا يخلو من عوضٍ، و المعلوم خلافه.

فإن قيل: أ ليس [1] توجبون القود على فاعل القتل، دون الآمر به و الموجِب له؟ فكيف قلتم فيما يأمر الله تعالى به بخلاف ذلك؟

قلنا: لأنّ أمره و إباحته يدلّان على حسن الألم، و لا يكون ذلك حسناً إلّا بأن يتضمّن عوضه، و ليس كذلك الأمر منّا غيره بالقتل؛ لأنّ أمره بذلك ليس بدلالة على حسن الألم و لا على وجوبه، و لا يخرج بالأمر من كونه قبيحاً، فوجب لذلك أن يكون العوض على القاتل دون الآمر، بخلاف القديم تعالى فيما يأمر به.

فإن قيل: أ ليس عندكم ما يفعله من الآلام لا بدّ أن يكون فيه اعتبار و عوض؟ فيجب أن يقولوا فيما يأمر به أو يُبيحه مثلَه. و لو كان كذلك لكان إمّا واجباً أو ندباً، و لم يكن فيه مباح، و قد علمنا أنّ في ذبح البهائم ما هو مباح.

قلنا: في ذبح البهائم المباحة لطف لغير الذابح؛ لأنّ الواحد منّا لا يجب عليه لطف غيره، على ما بيّنّاه فيما مضى، فإذا كان فيه مصلحة لغير الذابح، و علم الله تعالى أنّ الذبح يقع، فقد تمّت المصلحة. و إذا علم أنّه لا يفعل [2] فَعَلَ تعالى ما يقوم مقامه في باب المصلحة.

و أيضاً: فإنّ العوض الدينيّ و الدنياويّ يخرج الألم من باب العبث؛ ألا ترى أنّه يحسن منّا إيلام غيرنا للمنافع الدنياويّة، مع تضمّن العوض عن الألم؟ و ليس يمتنع أن يكون الذي أخرج الذبح من أن يكون عبثاً الانتفاعَ بأكل المذبوح، و لا يجب الفعل للمصالح الدنياويّة، و إن حسن ذلك.

و متى ألجأ الله تعالى غيره إلى مضرّة، يضمن أيضاً العوضَ عليها؛ لأنّ الإلجاء آكد من الأمر و الإباحة. فعلى هذا متى ألجأ تعالى بالبرد الشديد إلى العدو على الشوك طلباً للسكن، ضمن العوض على [3] التألّم بالشوك.

و لا يلزم أنّ من شاهد السَبُعَ، فعدا منه على الشوك فآلمه ذلك، أن يكون عوضه على الله

---

١. ذ (ص ٢٤٠): أ لستم.

٢. ذ (ص ٢٤١): لا يقع.

٣. ذ (ص ٢٤١): عن.

تعالى؛ من حيث خلق فيه المعرفة بمضـرّة السَـبُع و هي الملجئة في الحقيقة؛ لأنّ العوض هاهنا على السَـبُع؛ لأنّه هو الملجئ على [1] الحقيقه؛ لأنّه فعل سـبب الهرب من الإقبال إليه و القصـد، و لا اعتبار بمـا تقدّم ذلك من المقدمات. ألا ترى أنّ هذه المعرفة كانت حاصـلة قبل أن شـاهد السَـبُع، فلم تُلجئه إلى العدو، و إنّما ألجاه إلى ذلك مشاهدةُ السَبُع و قصده [2] نحوه.

فأمّا استخدام العبيد، فالعوض فيه على الله تعالى؛ لأنّه تعالى هو المبيح لذلك.

فـإن قيـل: أ ليس خـدمـة العبـد لمولاه من جملة الطاعات التي يسـتحقّ عليها الثواب؟ و كيف يستحقّ بفعلٍ واحدٍ ثواباً و عوضاً؟

قلنا: العبد يستحقّ الثواب بخدمته لمولاه و يصـرفه في طاعاته [3]؛ لأنّه من تكاليفه و مصالحه، و لا يستحقّ العوض بهذا بعينه، و إنّما يستحقّ العوض بما يفعله به المولى من الآلام، مثل أن يحمله ثقيلاً و مـا يجري مجرى ذلك، أو يسـتحقّ العوض بما يناله من الغمّ بزوال تخيّره و قصـره نفسـه على خدمة مولاه.

و ركوب البهائم و الحملُ عليها، طريقُ حسـنه السـمعُ، و العوض فيه عليه تعالى؛ لأنّه هو المبيح لذلك.

و قـال قوم: طريق ذلـك العقـل؛ لأنـه يحسـن عقلاً أن يتكلّف أحـدنا مؤونة البهيمة و قوتها، و يكفيهـا مؤونـة التطلّـب و يركبهـا ركوباً خفيفاً؛ لأنّ انتفاعها بما تكفّل به أكثر من ركوبه، و لا يفتقر ذلـك إلى السـمع، كما أنّ لنا أن نفعل بمن نلي عليه، من طفل أو غيره، مثل ما نفعله بأنفسـنا، و لا حاجة بنا في ذلك إلى السمع.

[العوض على من فعل الألم دون من مكّنه فيه]

و لا يلزم القـديم تعـالى العوض من حيـث مكّن من الألم؛ لأنّـه لو لزم ذلك للزم الواحدَ منّا إذا دفع سـيفـاً إلى غيره ليجاهد العدوّ متى قتل به مؤمناً، العوضُ؛ لأنّه لو لا دفع السـيف لما تمكّن من ذلك، و كان يجب أن يلزم الحدّادين و صنّاع السيوف التي يجنى بها الأعواضُ، و ذلك باطل.

---

۱. نسخة بدل ب: + في.

۲. أي: قصد السَبُع.

۳. ذ (ص ۲٤۲): و تصرفه في طاعته.

و أيضاً: لو لزمه تعالى العوض بالتمكين لوجب في من غصب ثوباً من غيره أن لا يحسن أن يسترجع من يده[1] و يردّ عليه؛ لأنّه تعالى بما تضمّنه من العوض بالتمكين كأنّه جعله في حكم ما ليس بألم.

و لمّا حسن أن[2] يستردّ الثوب من الغاصب، و إن دخل عليه بذلك غمّ، و تلزمه قيمته إذا استهلكه، دلّ على أنّ القديم تعالى بالتمكين لم يتضمّن العوض، بل يجب عليه تعالى بتمكين الظالم من الظلم أن ينتصف منه.

فإن قيل: كيف يجب العوض على المؤلم من الواحد منّا، و نحن نعلم أنّه قد يقتل[3] من النفوس و يتلف من الأموال ما لا يحصى، و يجوز أن لا يكون له بإزاء ذلك أعواض يمكن الانتصاف منه.

قلنا: في الناس من قال[4]: إنّ من مات و لا عوض له فإنّ الله يتفضّل عليه بمنافع، ثمّ ينقلها منه إلى المظلومين الذين استحقّوا الأعواض عليه.

و قد اعترض على ذلك، بأن قيل: الانتصاف واجب، و التفضّل ليس بواجب، و له أن لا يفعل، فكيف يجوز أن يعلّق أمر واجب لا بدّ منه، بما لا يجب و يجوز أن لا يحصل؟

و قال بعضهم[5]: من علم الله تعالى أنّه يموت و لا عوض له بازاء ما عليه من الأعواض، فإنّ الله تعالى لا يمكّنه من الإيلام، بل يمنعه منه، إمّا قسراً أو بشغل يشغله عنه، و جوّز أن يمكّن من الظلم من ليس له في الحال عوضٌ يفي بما عليه، إذا كان المعلوم من حاله أنّه لا يخرج من دار الدنيا إلّا و يستحقّ مثل ما عليه.

و كان رحمه الله يعترض القولين معاً، و يقول[6]: لا يجوز أن يمكّن الله تعالى من الظلم إلّا من هو في الحال يستحقّ من العوض قدر ما يستحقّ عليه بفعله الظلم، حتّى يمكن الانتصاف منه، و

---

١. ذ (ص ٢٤٣): أن ينزع عن يده.

٢. ذ (ص ٢٤٣): و كذلك يجب أن.

٣. أ: + الواحد.

٤. نسب هذا القول إلى من تقدّم من المتكلمين. انظر: الذخيرة، ص ٢٤٣.

٥. القائل هو أبوهاشم الجبّائي. انظر: الذخيرة، ص ٢٤٣.

٦. انظر: الذخيرة، ص ٢٤٤.

متى لم يكن في الحال مستحقاً لذلك لم يمكّنه منه.

و متى قيل: إنّه و إن لم يكن في الحال مستحقاً العوض، فقد علم الله تعالى أنّه يستحقّ فيما بعد. قيل لهم: التبقية ليست واجبةً، فلو لم يبقه أ ليس كان الانتصاف غير ممكن؟ و علمه بأنّه سيُبقيه لا يجعل التبقية واجبةً، كما أنّ علمه بأنّه سيتفضّل عليه لا يجعل التفضّل واجباً.[١]

و هذا أقوى الوجوه؛ لأنّه تعالى إذا مكّن من الظلم لا بدّ أن يكون قادراً على الانتصاف، و لا يمكن ذلك إلّا بعد أن يكون له في الحال أعواض توازي ما عليه.

على أنّ تأخير الانتصاف إلى الآخرة ليس بواجب، بل يجوز أن ينتصف الله تعالى في دار الدنيا و يوفّر على المظلوم، و إن لم يعلم أنّ ذلك حقّه، و إنّما أخّر إلى الآخرة لضرب من المصلحة. و ليس العوض مثل الثواب لا يجوز أن يفعل في الدنيا؛ لأنّ الثواب يستحقّ على وجه لا يمكن حصوله عليه في دار التكليف.

و قال جماعة من البغداديين: إنّ الله تعالى إذا مكّن من لا عقل له- من الناس و البهائم- من الظلم، فإنّ العوض عليه. قالوا: و الفرق بينهما و بين العقلاء أنّ العقلاء منعوا منه بالزجر و التكليف، و ذلك غير حاصل في من لا عقل له.

و هذا غير صحيح؛ لأنّ الضرر إذا كان من فعل البهيمة و من ليس له عقل، فالعوض على المؤلم، دون الله تعالى؛ لأنّا قد بيّنّا أنّ التمكين من المضارّ لا يوجب تضمّن الأعواض؛ لأنّه لو كان تعالى متضمّناً للعوض بذلك لكان ذلك الألم حسناً غير قبيح؛ لأنّ تضمنه تعالى العوض على ذلك يقتضي حسنه، كما اقتضى حسن ذبح البهائم، و قد علمنا قبح ذلك. ألا ترى أنّه يجب علينا منع البهيمة من الظلم، و لا يجوز أن يجب علينا المنع من الحسن.

و ليس يجب إذا قبح ذلك من البهيمة أن يستحقّ[٢] الذمّ؛ لأنّ الذمّ لا يستحقّه إلّا من هو عالم

---

١. ذ (ص ٢٤٤): فإن جاز لأبي‌هاشم أن يقول: هو و إن لم يستحقّ في الحال، فقد علم الله تعالى أنّه يستحقّ قبل موته ما يكافئ ما عليه من الحق، جاز لغيره أن يقول: يجوز أن يرد الظالم القيامة و هو غير مستحق من الأعواض ما يوازي ما عليه، بأن يعلم الله تعالى أنّه يتفضّل عليه من الأعواض بما ينقله إلى صاحب الحقّ. فإذا قال أبوهاشم: هذا تعليق للواجب في الانتصاف بالتفضّل. قيل له: و أنت قد علّقت الواجب من الانتصاف بما يجري مجرى التفضّل من التبقية التي يستحق فيها بإزاء ما عليه من الأعواض.

٢. ذ (ص ٢٤٥): + عليه.

بقبحه أو متمكّن من العلم بقبحه، و ذلك غير حاصل في من ليس بعاقل.

[في الوجوه التي يستحق على العباد بها العوض]

فأمّا ما يفعله الواحد منّا من الآلام بنفسه، فإنّه لا يستحقّ عليه عوضاً؛ لأنّ من شرط المستحقّ أن يكون غير المستحقّ عليه، و ذلك [1] لا يدخل بين الإنسان و بين نفسه، [2] كما لا يستحقّ الشكر على نفع نفسه، و غير ذلك من ضروب الاستحقاقات، إلّا أنّه [3] يستحقّ بذلك ذمّاً من العقلاء إذا كان الألم قبيحاً، و مدحاً إذا كان ممّا له مدخل في استحقاق المدح عليه.

و إنّما استحقّ العوض على أحدنا بما يفعله بغيره من المضارّ، إذا كانت في حكم المبتدأ؛ لأنّه لو أُلجئ إلى الإضرار بغيره لوجب العوض على الملجئ دونه.

و مِن شرطه أن لا يكون واقعاً إلّا بإباحة الله تعالى له، أو تعبّده به، لأنّ ما يفعله تعبّداً، أو إباحةً من جهته، فالعوض عليه تعالى.

و ليس من شرط وجوب العوض أن يكون الفاعل للألم عاقلاً؛ لأنّا قد بيّنّا أنّ العوض قد يلزم البهيمة و من ليس بعاقل، و يفارق [4] المدح و الذمّ، و لهذا أُلزم العوض القاتل خطأً، كما يلزم الساهي و النائم.

فإن قيل: إذا كان العوض في قتل الخطأ لازماً للقاتل فلِمَ وجب على العاقلة الدية؟

قلنا: ذلك تابع للشرع، و عبادة سمعيّة، و ليس في الحقيقة عوضاً عن القتل، بل العوض لازم للقاتل يستوفى منه في الآخرة. ألا ترى أنّ من يصل إليه الدية في الدنيا هم الورثة و الأولياء، و من شأن ما يكون عوضاً أن يكون واصلاً إلى المظلوم نفسه، دون غيره.

و في الناس من قال: يجوز أن يصل أعواض الميت إلى ورثته، كما يصل إليهم أمواله التي تركها.

و الأوّل أصحّ؛ لأنّ الآلام نزلت بالمقتول، فالعوض عنها يجب أن يصل إليه، ليقوم مقام ما ناله

---

١. ذ (ص ٢٤٦): و الاستحقاق.

٢. أ: + و.

٣. ذ (ص ٢٤٦): فإنّه.

٤. ج: يقارف. ب: يقارن.

من المضـرّة. و لا يجري ذلـك مجرى مـا كـان يملكه من الأعيان و الديون فانتقلت بعد موته إلى ورثته.

و من ألجأ غيره إلى الإضـرار فالعوض على الملجئ، سـواء ألجأه إلى الإضـرار بنفسـه أو بغيره؛ لأنّه بالإلجاء كأنّه فعلُ الملجئ.[1]

و كذلك من وضع طفلاً تحت البرد الشـديد حتّى هلك به، فالعوض على الواضع دونه تعالى؛ لأنّه بتعريضـه للهلاك كأنّه فعل نفس الهلاك، و لهذا يذمّه العقلاء على هلاك الطفل دون وضعه، فلو لا أنّهم أجروه مجرى فعله لما ذمّوه عليه.

و من شـدّ خشـبةً على ظهر بهيمةٍ فآلمت تلك الخشبة عند مشي البهيمة حيّاً، أو أتلفت مالاً، فإنّ العوض على البهيمة، دون الشـادّ؛ لأنّ الشـادّ كالممكّن لها من الظلم، و قد بيّنّا أنّ الممكّن من الظلم لا يلزمه العوض. اللّهم إلّا أن يكون سـاقها سـوقاً عنيفاً، فوقع الضـرر بالخشـبة التي عليها. فإن كان كذلك فإنّ العوض على السائق، دونها.

فـأمّـا قول من يقول: كيف يجب العوض على من لا عقـل لـه، من الفـأر و البقّ و البراغيـث و الحيّات و العقارب، و غير ذلك من الأقوال المعروفة الشـنعة في ذلك[2]، فشـناعةٌ محضـةٌ، و ينبغي أن يتبع الأدلّة، و إذا دلّ الدليل على أنّ العوض يلزم الظالم وجب القول به.

على أنّـا لا نقول: إنّـه يجـب العوض على البهيمـة، بـل نقول: يجـب على الله تعالى أن يأخذ من أعواضـــهـا و يردّهـا على المظلوم، كمـا نقول يجب على الولي أن يأخذ من مال الطفل ما يلزمه من الأروش و الجنايات، و قد قال عليه السـلام: «إنّ الله تعالى ينتصـف للشـاة الجمّاء من الشاة القَرناء»[3]، فلا شناعة تبقى مع ذلك.

[في دوام أو انقطاع العوض]

و العوض يســتحقّ منقطعاً؛ لأنّه لو اســتحقّ دائماً لما حســن منّا تحمّل ألم في الشـــاهد لمنافع

---

۱. ذ (ص ۲٤۷): كأنّه من فعله.

۲. ذ (ص ۲٤۷): و في الناس من يشنّع علينا بإيجاب العوض على البهيمة و ما لا عقل له، يقول في ذلك أقوالاً معروفة.

۳. ورد أحاديث بهذا المضـمون، انظر: الكافي، ج ۲، ص ٤٤۳؛ النهاية في غريب الحديث و الأثر، ج ۱، ص ۳۰۰. و الجمّاء: الشـاة التي لا قرن لها. انظر: الصحاح، ج ۵، ص ۱۸۹۱.

منقطعةً، كما لا يحسن منّا تحمّله من غير عوض، لما كان تحمّل الألم يحسن للنفع أو ما يجري مجراه، و قد علمنا حسن تحمّل الآلام لمنافع منقطعة.

و لا يلزم على هذا تحمّل مشقّة الطاعات، و إن لم يعلم مقدار ثوابها؛ لأنّ وجه حسن الطاعات و وجوبها ليس هو الثواب، و إن كان الثواب لا بدّ أن يستحقّ عليها، بل لها وجوه متميّزة تجب منها.

و تحمّل المشقّة إنّما يحسن لأجل العوض، فيجب أن يكون الجهل بصفته مؤثّراً في عدم حسن تحمّله. ألا ترى أنّه قد تجب الطاعة على من لا يعلم شيئاً من الثواب المستحقّ عليها، و لا يحسن أن يتحمّل المضرّة من لا يعلم أنّ عليها شيئاً من العوض؟

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون ما يستحقّ عليه تعالى من الأعواض دائماً، و ما يستحقّ علينا منقطعاً؟

قيل: لو كان العوض يستحقّ دائماً لما اختلف حاله باختلاف من يستحقّ عليه. ألا ترى أنّ المدح و الذمّ لمّا استحقّا على سبيل الدوام تساوى فيه القديم تعالى و المحدث، و لو كان الثواب [1] يستحقّ علينا، و العقاب يستحقّه بعضنا على بعض، لما اختلف دوامها بالإضافة إلينا، كما يضاف إليه تعالى.

فإن قيل: لو كان العوض منقطعاً، لَلَحِقَ المعوّض في الجنّة غمٌّ و حسرةٌ على قطعه عنه، و كدّر ذلك ثوابه إن كان مثاباً [2]، و إن لم يكن مثاباً لَحِقَه غمٌّ و استحقّ به أعواضاً، و لا يجوز ذلك في الآخرة.

قيل: إذا قلنا إنّ العوض منقطع، يجوز أن يوفّر في دار الدنيا؛ لأنّ صفة العوض لا تنافي التكليف، فلا يلزم ما قالوه. و لو كان في الآخرة لما لزم [3] أن يكون كلّ معوّض عاقلاً عالماً، و لا يجري العوض مجرى الثواب في أنّه من شرطه أن يكون المثاب عاقلاً عالماً بوصوله على جهة

---

١. ذ (ص ٢٤٩): + منّا.

٢. ذ (ص ٢٤٩): و هذا يكدّر ثوابه إن كان من أهل الثواب.

٣. ذ (ص ٢٤٩): لم يلزم.

الاستحقاق. و إذا وصل إلى من ليس بعاقل لم يشعر بانقطاعه فيتألّم لذلك[١]؛ لأنّ مجرّد قطع المنافع ليس بضرر.

و متى قيل: الإجماع حاصل بأنّ الأطفال يعادون كاملي العقول.

قيل: يجوز أن يعادوا و توفّى أعواضهم،[٢] ثمّ يكمل عقولهم و يتفضّل عليهم، و يجوز أن يكونوا كاملي العقول في أوّل الحال، ثمّ يدام عوضهم تفضّلاً، دون أن يكون ذلك مستحقّاً.

فأمّا المثاب الذي يتأخّر عوضه[٣] إلى الآخرة؛ فإنّه يجوز أن يفرق عليه الأعواض في الأوقات المتفرّقة، حتّى لا يشعر بانقطاعه، كما نقول[٤] في توفير ما يفوته من الثواب في دار الدنيا و زمان البرزخ إلى حين أوان الثواب. و لا يمتنع أن يدام عليه مثل ذلك تفضّلاً لئلا يؤدّي إلى ذلك.

و يدلّ أيضاً على أنّه منقطع علمُنا بأنّه تعالى قد يؤلم من يموت على كفره بالغاً و في حال الطفوليّة، فلو استحقّ دائماً لما أمكن إيصاله إلى الكافر، و هو في النار معاقب، فلا يمكن أن يكون معاقباً معوّضاً. و إذا كان منقطعاً أمكن توفيره في دار الدنيا عليه.

و لا يمكن أن يقال: إنّ كفره أحبط أعواضه، كما أحبط ثوابه على طاعاته.

و ذلك؛ أنّ الإحباط باطل عندنا بما سندلّ عليه. فأمّا الطاعات، فلا تقع عندنا من الكافر، فلا يلزم ما قالوه.

على أنّ عند من قال بالإحباط إنّما ينافي استحقاق الثواب و العقاب من حيث إنّ الثواب يقترن به التعظيم و التبجيل، و العقاب يقترن به الاستخفاف و الإهانة، و هما يتنافيان، و ذلك غير حاصل في العوض و العقاب.

و من قال[٥] العوض لا ينحبط، لكن يصير جزءً من عقابه، فهو قول بالإحباط؛ لأنّ الثواب و

---

١. ذ (ص ٢٤٩): بذلك.

٢. ذ (ص ٢٥٠): يجوز أن يعيدهم و لا يكمل عقولهم و يوفّر عليهم ما استحقوه من الأعواض، ثمّ يكمل عقولهم و يتفضّل عليهم بالنفع الدائم.

٣. ذ (ص ٢٥٠): أعواضه.

٤. ذ (ص ٢٥٠): نقوله.

٥. و القائل هو أبوهاشم الجبّائي. انظر: الذخيرة، ص ٢٥١.

العقاب إنّما يتحابطان عنده على هذا الوجه، بأن يصير كلّ واحد منهما جزءً من صاحبه.

فإن قيل: إذا كان العوض دائماً، و لم يكن توفيره في الدنيا لأنّه دائم، فلا بدّ في الكافر المستحقّ للعقاب و العوض مِن أن يجعل العوض جزءً من عقابه؛ لأنّه لا يمكن إيصاله إليه إلّا على هذا الوجه.

قلنا: انقلاب الحقّ إلى غير جنسه لا يجوز من غير تراض، و العوض ليس من جنس العقاب، فكيف يصير جزأ منه؟

فإن قيل: دفع الضرر يقوم مقام النفع. قلنا: لا بدّ فيه من التراضي، و إلّا فلا وجه لانقلاب النفع إلى أن يصير جزءً من الضرر.

فإن قيل: الضرورة تدعو إلى ذلك. قلنا: لا ضرورة في ذلك؛ لأنّ من استحقّ العقاب الدائم و العوض الدائم على هذا القول يمكن أن يسقط عقابه[1]؛ لأنّ ذلك يحسن عقلاً، فأيّ ضرورة إلى ذلك؟ و إنّما يقال الضرورة تدعو إلى كذا إذا لم يكن سواه.

و يدلّ أيضاً على[2] أنّ العوض منقطع أنّه لو كان دائماً لما حسن تحمّل الألم من غير علم بدوامه[3]، كما لا يحسن تحمّل المضارّ من غير نفع عاجل. و كان يجب أن يحسن الظلم؛ لأنّ الظالم قد عرّض المظلوم لمنفعةٍ دائمةٍ بظلمه له، على هذا المذهب.

فإن قيل: هذا يلزم من قال: كلّ عوض دائم، و نحن قد فصّلنا ذلك، فقلنا: ما يستحقّ علينا منقطع، و ما يستحقّ عليه دائم.

فيقال لهم: إذا أحوج الله تعالى أحدنا بالجوع و العطش إلى الطعام و الشراب، فينبغي أن لا يلزمه دفع ذلك عن نفسه بالأكل و الشرب؛ لأنّ صبره عليه يقتضي وصوله إلى المنافع الدائمة.

فإن قيل: يلزمه بحكم العقل دفع الضرر من الجوع و العطش عن نفسه، فلذلك وجب عليه.

قلنا: قد كان يجب أن لا يكون كذلك في عقله لو كان العوض دائماً؛ لأنّه لا يجوز أن يعلم وجوب دفع الضرر الذي يستحقّ به النفع الدائم.

---

١. ذ (ص ٢٥٢): يمكن أن يسقط عنه العقاب و يوفي العوض.

٢. ب، ج: – على.

٣. ج: – علم بدوامه.

[إسقاط العوض بالهبة و الإبراء]

و كلّ عوض يستحقّه الواحد منّا على غيره عاجلاً، و يجوز توفيره عليه في الدنيا، ممّا له المطالبة به و باستيفائه، فإنّه متى أسقطه بهبةٍ أو إبراءٍ، فإنّه يسقط كسائر حقوقه. فأمّا الأعواض التي يستحقها على الله تعالى، أو بعضهم على بعض، على وجه يتأخّر استيفاؤه إلى الآخرة و الله تعالى هو المستوفي لها، فإنّه لا يسقط بإبرائه و هبته؛ لأنّ إسقاط الحقّ تابع لجواز المطالبة به و الاستيفاء له؛ لأنّ ذلك كلّه تصرف في الحقّ، فمن ليس له استيفاء الحقّ و لا المطالبة به، لم يكن له إسقاط، و لو أسقطه لما سقط بإسقاطه. و لما ذكرناه لم يسقط حقّ اليتيم على غيره بإسقاطه و هبته؛ لما لم يكن له المطالبة به و لا استيفاؤه.

و من قال: إنّ العوض الذي ذكرناه، لو أسقطه صاحبه في الآخرة لسقط لأنّها دار الاستيفاء، قوله باطل؛ لأنّ صاحب الحقّ في الآخرة ليس له المطالبة به، فهو كحاله في الدنيا؛ لأنّ استيفاء ذلك إلى من يعرف مبلغه و يعرف الوقت الذي يجب فيه الاستيفاء.

فإن قيل: فعلى هذا ما معنى الإبراء و التحليل في الشاهد إذا كان العوض [1] لا يسقط به [2]؟

قلنا: يؤثّر الإبراء في الحقوق التي لنا أن نتصرّف فيها بقبضٍ و استيفاءٍ و إسقاطٍ، كالديون و ما جرى مجراها، فأمّا ما يستحقّه بالألم على سبيل الظلم ممّا يستوفيه تعالى، فإنّ الإبراء و التحليل لا يؤثّران فيه بحالٍ.

[في هل يزيد مبلغ العوض بالتأخير أم لا؟]

فأمّا تأخير العوض على ضربين: قبيح و حسن، فالتأخير [3] الحسن نحو ما يؤخّر الله تعالى من الأعواض المستحقّة عليه بما يفعله من الآلام، أو تأخير ما يستوفيه على وجه الانتصاف و ينقل [4] من الظالم إلى المظلوم في الآخرة، فهذا لا يجب بتأخّره زيادة نفع؛ لأنه إنّما أخّر لمصلحة هذا المعوض، فقد قابلت هذه المصلحة ما لعلّه يقدّر من الضرر بالتأخير.

---

١. ذ (ص ٢٥٢): الأعواض.

٢. ذ (ص ٢٥٢): بهما.

٣. ذ (ص ٢٥٤): فأمّا التأخير

٤. ذ (ص ٢٥٤): ينقله.

و أمّا التأخير القبيح فمثل أن يجب لأحدنا عوضٌ على غيره ممّا يصحّ استيفاؤه عاجلاً، فيؤخّره، فالواجب أن يستحقّ عليه [1] زيادة بقدر ما بين السلعة إذا بيعت آجلاً و بينها إذا بيعت عاجلاً. و لا يجب أن يكون استحقاق الزيادة لأجل التأخير، بل الزيادة يستحقّ على المضرّة نفسها، بشرط تأخّر عوضها. فالاستحقاق للزيادة يرجع إلى وجه المضرّة، دون التأخير.

[في أنّه تعالى لا يجب أن يريد العوض عند فعل الضرر]

و لا يجب أن يريد الله تعالى العوض في حال فعل الألم أو إباحته؛ لأنّ تقديم الإرادة [2] في ذلك عبث. و يكفي في حسن الألم أن يفعل الألم لوجه العوض، مع علمه بأنّه يعوّض المؤلم، كما نقول في تكليف ما يستحقّ به الثواب أنّه لا يجب أن يريد الثواب حال التكليف، بل يكفي كونه مريداً للطاعة التي يستحقّ بها الثواب، مع علمه أنّه يفعل بهم الثواب إذا فعلوا الطاعة.

و على هذا نقول: إنّ الله تعالى خلق الخلق لينفعهم، و لم يرد في ابتداء الحال وقوع النفع، لكنّه أراد خلقهم لهذا الوجه، دون غيره.

و لو وجب أن يكون مريداً للعوض في حال فعله الألم، حتّى يكون غرضاً [3] له بالألم، لوجب أن يكون مريداً للمنافع كلّها في ابتداء الخلق، حتّى يصحّ أن يقال: خلقهم لها، و ذلك يقتضي كونه مريداً للمباحات، و ذلك لا يجوز.

[ما يلزم من الأعواض بإتلاف النفوس و إزالة الأملاك و قطع المنافع]

فأمّا العوض بتفويت المنافع، فالذي حقّقه محصّلو المتأخّرين أن قالوا: القتل ظلماً يستحقّ به العوض؛ لأنّه إنزال ضررٍ بغير شبهة إلى المقتول.

و إن كان المقتول علم أو ظنّ [4] نزول القتل به و اغتمّ بذلك، فإنّه يستحقّ على ذلك الغمّ عوضاً آخر.

و إن كان المعلوم من حاله أنّه لو لم يقتل لوصلت إليه منافع، استحقّ بتفويت تلك المنافع

---

١. ذ (ص ٢٥٤): + المعوّض.

٢. ذ (ص ٢٥٤): تقدّم إرادته.

٣. ب: عرضاً. ذ (ص ٢٥٥): معرّضاً.

٤. نسخة بدل ب: + أنّه.

عوضاً زائداً؛ لأنّ تفويت المنافع كإنزال المضارّ.

و إن كـان المعلوم أنّـه لو لم يقتـل لمـات، فلا عوض له على القاتل بتفويت المنافع؛ لأنّه ما فوّته شيئاً، و إنّما يكون له عليه عوض القتل و الغمّ فالقتل [١].

و لا يلزم على ذلـك إمـاتة الله تعالى إيّاه و تفويته بذلك المنافع؛ لأنّه لا عوض له على الله تعالى بمـا فـاتـه من المنافع، و إن كان [٢] علينا ذلك في القتل. و ذلك؛ أنّه تعالى ما قطعه بالموت عن منافع يحصـل له من غيره، بل عن منافع يتفضّـل هو بها عليه، و للمتفضّـل أن يتفضّـل و له أن لا يتفضّـل، فكـأنّـه تعـالى أنعم عليـه إلى هذه الغاية، بلا زيادة عليها. و ليس كذلك القاتل؛ لأنّه فوّته بالقتل- إذا كان معلوماً أنّه يبقى لو لا قتله- منافع من جهة غيره، كانت تحصل له لا محالة، لو لا القتل.

و أمّـا الغصـب و المنع من الانتفـاع بـالأملاك و مـا جرى مجراهـا، فـإنّـه يجب به- على هذا المذهب- العوض بما فوّته الغاصـب من المنافع، كمن منع غيره من الانتفاع بداره و ضـيعته و ثوبه، و كذلك من منعه من التصرّف في تجاراته و تكسّبه.

فإن كان منعه بضـرر أدخله عليه، اسـتحقّ عليه العوض من وجهين: أحدهما الضـرر، و الآخر تفويـت المنـافع. فمن حبس على غيره ملكـاً من أملاكه، و كان ممّن يعلم أنّه لا يتمكّن من الانتفاع به- لو لم يحبسه عليه- إنّما لا يجب عليه عوضٌ في المنع من منافعه.

و من غصـب ما يتكرّر الانتفاع به، مثل من غصـب ثوباً يتكرّر الانتفاع به باللبس، أو كتب علم و أدب يتكرّر الانتفـاع بهـا بـالـدرس و النظر فيهـا، أنّ العوض يجـب عليـه متكرّراً، بقـدر مـا فاته من الانتفاع طول ذلك الزمان.

و إذا غصـب ما لا يتكرّر الانتفاع به، كالطعام الذي إنّما يكون الانتفاع به بأكله، ثمّ ينقطع نفعه، و كـذلـك الـدراهم؛ لأنّ الانتفاع بها إنّما يكون بصـرفها فيما يحتاج إليه، و ذلك دفعة [٣] واحدة. و على كلا القسـمين يلزم إعـادة المغصـوب إلى مـالكـه، إن كـانـت العين باقيةً، و إن كانت هالكةً فقيمتها.

---

١. ب، ج: و القتل. ذ (ص ٢٥٥): عوض القتل و عوض الغمّ.

٢. ب: + يرد.

٣. ذ (ص ٢٥٦): نفعة.

و قال السيّد المرتضى[1] رحمه الله معترضاً على هذه الجملة: القاتل مسيء[2] إلى المقتول بإدخال الضرر عليه و بالغمّ على ما قيل[3]، و هو أيضاً مسيء[4] إليه بتفويته له منافع حياته و قطعه لها، غير أنّه لا يستحقّ على هذا التفويت أعواضاً، بل يستحقّ به الذمّ لقبحه، و ليس كلّ شيء كان كالإسائة و استحقّ به الذمَّ فإنّه يستحقّ به الأعواض. ألا ترى أنّ من شتم غيره، و نال من عرضه، و سعى بنفسه و ماله إلى سلطانٍ ظالمٍ، مسيء إليه، و يستحقّ بذلك الذمّ منه، و إن كان لا يستحقّ على ذلك عوضاً إلّا على الغمّ الذي لحقه[5] بذلك.

فإن أرادوا باستحقاق العوض على غمّه بتفويت منافعه الزائدة على غمّه بما يظهر له، أنّه يلحقه من ألم القتل، فذلك صحيح، و إن راعوا المنافع المعلوم حصولها له - لو لا القتل - فيجعلون العوض بإزائها، فذلك ليس بصحيح.

و الذي يبيّن[6] لنا أنّ القاتل يستحقّ على القتل ذمّاً زائداً على ما يستحقّه على القتل و الغمّ؛ من حيث فوّت المقتول ما هو مظنون من منافعه و إمكان انتفاعه، من غير مراعاة لما[7] المعلوم[8] من ذلك أنّه يقع؛ لأنّ بالحياة يتمكّن من الانتفاع بكلّ شيء، علم أنّه يتّفق انتفاعه به أو لا يتّفق.

و إنّما حَمَلهم على مراعاة العلم في هذا الموضع أنّهم اعتقدوا أنّه لا بدّ من أن يستحقّ أعواضاً على فوت المنافع، فرأوا أنّ المنافع التي كان يمكن أن تحصل له لا تتناهى، فكيف يستحقّ أعواضاً محصورةً على ما لا ينحصر، فعدلوا إلى مراعاة المعلوم، حتّى حملهم ذلك على القول بأنّه إذا كان المعلوم أنّ المقتول يموت لو لا القتل، لم يستحقّ المقتول شيئاً من الأعواض بتفويت المنافع على القاتل.

---

١. انظر: الذخيرة، ص ٢٥٧.

٢. ذ (ص ٢٥٧): يسيء.

٣. ذ (ص ٢٥٧): بإدخال الضرر بالقتل و الغم أيضاً على ما فرضوه.

٤. ذ (ص ٢٥٧): يسيء.

٥. ب: يلحقه.

٦. ذ (ص ٢٥٧): + الآن.

٧. ب: + هو.

٨. ذ (ص ٢٥٧): من غير مراعاته و المعلوم.

و هـذا القول بـاطـل؛ لأنّ العقلاء يـذمّون كـلّ قـاتـل على تفويتـه المقتولَ الانتفاعَ بحياته، و إن جوّزوا أنّـه لو لا هـذا القتـل لكـان يموت أو يقتله قاتل آخر، و يجعلون هذا التفويت إسـاءة إليه و يذمّونه به. فلو كان ما ذكروه من مراعاة بقائه لو لا القتل صـحيحاً لم يكن هذا مسـيئاً على كلّ حالٍ عند العقلاء و مذموماً بما فوّته من المنافع، و معلوم خلافه.

ثمّ يقـال لهم: مـا تقولون في من قتـل غيره، و في معلوم الله تعـالى أنّه لو لم يقتله لقتله قاتل آخر ظلمـاً، و أنّ ذلـك القـاتـل الثـاني لو لم يقتله لكان يعيش مدّةً طويلةً ينتفع فيها بالأموال و الأحوال؟ على [1] مَن يجب العوض بتفويتـه المنافع في المدّة التي علم الله تعالى أنّه لو لا القتل الثاني لأحياه الله تعالى إليها؟

فـإن قالوا: على القاتل الأوّل، قلنا: كيف تقولون ذلك، و على ما أصّـلتموه ما فوّته القاتل الأوّل شـيئاً من منافعه؛ لأنّ المعلوم أنّه لو لم يقتله لقتله قاتل آخر، و أنتم تحدّون تفويت المنافع بما يفوت المنـافع عنـده، و لولاه لحصـلـت. و لهـذا قلتم: لو علم الله أنّـه يميتـه [2] - لو لم يقتله هذا القاتل - لما استحقّ المقتول على القاتل عوضاً على تفويت تلك المنافع.

و إن قـالوا: يسـتحقّ العوض بتفويـت تلـك المنافع على القاتل الثاني، قيل: هذا أبعد من الأوّل؛ لأنّه لا يجوز أن يسـتحقّ العوض على من لم يفعل شـيئاً و لم يفوّت نفعاً، و إنّما كان في المعلوم أنّه يفعل ذلك لو لا فعل غيره، و هذا كلّه لم يكن.

فلم يبق إلّا أن يقال: لا يستحقّ عوضـاً على أحد بتفويت المنافع، و هذا لا يصحّ في الأُصول إلّا فيمـا يفعلـه الإنسـان بنفسـه، فأمّا ما يفعله به غيره فلا بدّ من اسـتحقاق العوض فيما يسـتحقّ بمثله الأعواض.

فإن قيل: فما قولكم في هذه المسألة؟

قيـل: نحن لا نوجـب العوض فيمـا فات من المنافع، و لا نراعي في ذلك المعلوم وقوعه دون ما ليس بمعلوم، بـل نقول: إنّ هذا القاتل يسـتحقّ الذمّ على قطع منافع هذا المقتول، و منعه من الانتفاع

---

١. ذ (ص ٢٥٨): أ علي.

٢. ذ (ص ٢٥٨): إنّ الله تعالى لو كان يعلم أنّه يميته.

بحياته المظنون أنّه كان ينتفع بها لو لا القتل، و لا نقول: إنّه يستحقّ على هذا التفويت أعواضاً.

و يلزمهم على الطريقة التي سلكوها أن يتوقّف العقلاء في ذمّ من حبس غيره عن الانتفاع بأمواله و تجاراته؛ لأنّه من الجائز عندهم أن يكون في المعلوم أنّ هذا لو لم يحبسه لقطعه عن ذلك قاطع آخر و حبسه حابس آخر، فيخرج هذا الحابس من أن يكون مفوّتاً للمنافع و مسيئاً، و معلوم خلاف ذلك، و أنّ العقلاء يذمّون من ذكرناه على كلّ حال، و إن جوّزوا ما قدّرناه.

و يجب أيضاً في من سلب غيره مالاً، و معلوم [1] أنّه لو لم يسلبه لكان يبتاع به طعاماً مسموماً من حيث لا يشعر فيأكله و يتلف به، أنّه محسن إلى هذا المسلوب المال؛ لأنّه قد خلّصه من تلف نفسه. و إن لم يكن محسناً- من حيث إنّ الإحسان يحتاج إلى القصد- وجب أن لا يكون مسيئاً و لا مفوّتاً لنفع المال، بل قاطع عن المضرّة بالمال.

و الذي فرّقوا به بين القديم تعالى و بيننا، في أنّه تعالى إذا أماته لا يستحقّ عليه العوض بتفويت المنافع، ليس بشيء؛ لأنّ المراعى عند العقلاء في هذا الموضع تفويت ما كان حاصلاً و [2] ممكناً من المنافع، سواء كان تفضّلاً أو استحقاقاً. ألا ترى أنّ من قتل غيره، و معلوم أنّه لو لم يقتله كان ينتفع بأموال تصل إليه من غيره على جهة التفضّل، يستحقّ الذمّ- بلا خلاف- على تفويت هذه المنافع و العوض- على مذهبهم- [3] لا فرق بين أن يفوّته منافع واجبة أو منافع غير مستحقّة.

و الذي فرّقوا به بين المال و غيره، ممّا يتكرّر الانتفاع به فتكثر الأعواض عليه، و ما لا يتكرّر الانتفاع به، ليس بصحيح؛ لأنّ المال يتكرّر الانتفاع به؛ لأنّ صاحب المال تسكن نفسه إليه و يقوى قلبه في كلّ حال بحصول المال في يده، و يسرّ أيضاً بذلك سروراً دائماً متّصلاً، و قد جرى المال مجرى غيره من اللباس و سائر ما ذكروه.

و الأولى أن يقال: إنّ كلّ شيء غصب، و حيل بين مالكه و بين الانتفاع به فإنّ الذمّ الذي يستحقه من العقلاء على هذه الإسائة إنّما يزيد و يتضاعف بحسب الانتفاع بذلك المغصوب، فإن زاد الانتفاع- إمّا متكرّراً أو في حال واحدة- يضاعف الذمّ، و إن نقص نقص الذمّ بنقصانه.

---

١. ذ (ص ٢٥٩): +لله تعالى.

٢. ذ (ص ٢٥٩): أو.

٣. ذ (ص ٢٥٩): + و.

و يلزم على ما قدّمناه أن يكون من غصب ديناراً، و معلوم من حال المغصوب أنّه لو لا الغصب لكان يبتاع به ما يربح فيه ألف دينار، أن يستحقّ من الذمّ و من الأعواض على تفويت منافع هذا الدينار أكثر ممّا يستحقّه من غصب خمسمائة دينارٍ لو لا الغصب لما كان يتّجر بها و لا يتكسب بها، بل كان يلزم أن يزيد ذمّ من غصب الدينار الذي حاله ما ذكرناه و أعواضه المستحقّة على ذمّ من غصب قنطاراً، و معلوم أنّه لو لا الغصب لأهلك الله تعالى هذا المال أو غصبه غاصب آخر؛ لأنّ غاصب الدينار الذي ذكرنا حاله يستحقّ الذمّ على غصب الدينار و على تفويت المنافع العظيمة به، و يستحقّ أعواضاً كثيرةً توازي تلك المنافع، و غاصب القنطار الذي وصفنا حاله يستحقّ الذمّ على غصب القنطار فقط، و لا يستحقّ ذمّاً و لا عوضاً على تفويت المنافع به؛ فإنّها فائتة على كلّ حال بغيره.

على أنّ الذمّ في الغصب إنّما يستحقّ لأجل تفويت المنافع، فإذا راعينا ما في العلم أنّه نفع، وجب أن يكون من غصب ما في المعلوم أنّه لو لا الغصب لتلف بالله تعالى أو بغيره، أن لا يستحقّ ذمّاً قليلاً و لا كثيراً؛ لأنّه ما فوّته نفعاً بغصبه.

و هذه ألفاظه- بعينها أو أكثرها- أوردناها في هذه المسألة على ما ذكرها في «الذخيرة».

و المسألة مشكلة يجب التوقّف فيها و فصل [1] البحث عنها. و لعلّنا نفعل ذلك في الكتاب الآخر، إن‌شاءالله.

تمّ الجزء الثاني، و يتلوه الجزء الثالث [2]، و الحمد لله ربّ العالمين، و الصلاة على محمّد و آله الطيّبين الطاهرين، و حسبنا الله و نعم الوكيل.

---

١. كذا. و لعلّ الصحيح: تفصيل.

٢. أ: تمّ الجزء الأوّل و يتلوه الجزء الثاني.

◆ تمهيد الأصول

(في علم الكلام)

لأبي جعفر محمد بن حسن بن علي بن حسن الطوسي رحمه الله

(ت ٤٦٠ هـ)

الجزء الثالث

بسم الله الرحمن الرحيم[1]

الجزء الثالث: الكلام في الوعد و الوعيد

فصل: فيما يستحقّ بالأفعال، و جملة من الكلام في الوعد و الوعيد

المستحقّات بالأفعال ستّة أشياء: مدح، و ثواب، و شكر، و ذمّ، و عقاب، و عوض.

[حقيقة المدح و شروط كون القول مدحاً]

و المدح[2]: هو القول المُنبئ عن عظم حال الممدوح. و الفعل لا يسمّى مدحاً حقيقةً[3] و يسمّى بذلك مجازاً؛ لأنّ التفرقة التي يعتقدها الإنسان بين من يستحقّ المدح و بين من لا يستحقّه يسمّى مدحاً، كما يسمّى شكراً ما يعتقده من التفرقة بين المحسن و المُسيء مع القصد إلى إعظام المحسن، إلّا أنّ هذا مجاز.

و المدح لا يكون إلّا خبراً؛ لأنّه يدخل فيه الصدق و الكذب، مثل قول القائل: فلانٌ عالم فاضل، مع القصد إلى تعظيمه.

و القول لا يكون مدحاً إلّا بشروط ثلاثة؛ أحدها: أن يكون اللفظ موضوعاً للتعظيم، و ثانيها: أن يقصد به التعظيم، و ثالثها: أن يكون المادح عالماً بعظم حال الممدوح.

و قال قوم: الظنّ و الاعتقاد يقومان مقام العلم في هذا الباب.

و الأوّل أصحّ؛ يدلّ على ذلك أنّ مِن حقّ المدح أن يكون مستحقّاً، و لا يكون كذلك إلّا مع العلم بالإعظام، إمّا بأن يكون ثابتاً، نحو من يمدح و يعلم من حاله ما يقتضي تعظيمه، أو يكون

---

١. هامش أ: + اللّهم يسّر.

٢. أ، ب: فالمدح.

٣. ب: - حقيقة.

مشروطاً كمدح من غاب عنّا بشرط بقائه على الحال الموجبة للتعظيم.

و التعظيم يدخل في القول و الفعل معاً. ألا ترى أنّ من قام لغيره قاصداً إلى تعظيمه، يقال: أعظمه، و كذلك إذا قبّل رأسه.

و الإكرام هو الإعظام بعينه، فصار الإعظام كلّ قول أو فعل وُضِعا للإنباء عن عظم حال المعظم.

[حدّ الثواب و الشكر و الحمد]

و الثواب: هو النفع المستحقّ المقارن للتعظيم و الإجلال، فبكونه نفعاً يتميّز ممّا ليس بنفع، و بكونه مستحقّاً يتميّز من التفضّل، و بمقارنة التعظيم و التبجيل يتميّز من العوض.

و الشكر: هو الاعتراف بالنعمة مع ضرب من التعظيم. ألا ترى أنّ من اعترف بنعمة غيره مع القصد إلى تعظيمه يسمّى شاكراً، و متى عرى الاعتراف من التعظيم لا يسمّى شكراً، و كذلك لو عرى التعظيم من الاعتراف- بأن يقارنه جحودٌ- لا يسمّى شكراً.

و الشكر باللسان هو الحقيقة، و قد يسمّى بذلك ما يرجع إلى القلب من التفرقة بين المحسن و المسيء، على ما مضى.

و الحمد: هو الشكر بعينه.

[حقيقة الذمّ و شروط كون القول ذمّاً]

و الذمّ: هو القول المُنبئ عن اتّضاع حال المذموم.

و شروط كونه ذمّاً هي شروط المدح سواء، من القصد إلى ذلك و العلم بحاله، و إن يكون اللفظ موضوعاً له. و ما يرجع إلى القلب يسمّى ذمّاً مجازاً، كما قلناه في المدح.

و أمّا الاستخفاف و الإهانة فيكونان بالقول و الفعل[1] معاً؛ لأنّ من لم يقم لغيره- و هو ممّن[2] يقام له- يقال فيه: إنّه استخفّ به.

[حدّ العقاب]

و أمّا العقاب: فهو الضرر المستحقّ المقارن للاستخفاف و الإهانة. فبكونه ضرراً يتميّز من النفع و غيره، و بكونه مستخفّاً يتميّز من الألم الذي يفعله الله تعالى امتحاناً و للمصلحة، و بمقارنته

---

١. ج: و ما يفعل.

٢. ذ (ص ٢٧٨): + يجب أن.

الاستخفاف[١] و الإهانة أيضاً يتميّز من ذلك.

و لك أن تختصر، فتقول: هو الضرر المستحقّ؛ لأنّه لا يكون كذلك إلّا و هو يقترن به الاستخفاف و الإهانة.

و لك أن تقول: هو الضرر الذي يقارنه الاستخفاف و الإهانة؛ لأنّه لا يكون كذلك إلّا و هو مستحقّ.

[حدّ العوض]

و العوض: هو النفع المستحقّ الخالي من تعظيم و تبجيل. فبكونه نفعاً يتميّز ممّا ليس بنفع، و بكونه مستحقّاً يتميّز من التفضّل، و بكونه خالياً من تعظيم و تبجيل يتميّز من الثواب، على ما بيّنّا القول فيه.

[ما يستحقّ به المدح]

و يستحقّ المدح بفعل الواجب و الندب و الامتناع من القبيح، و لا يستحقّ إلّا بهذه الثلاثة الأشياء؛ لأنّ ما عدا ذلك- من المباح و القبيح- لا حظّ له في استحقاق المدح عليه.

قال المرتضى رحمه الله في «الذخيرة»: و لا فعل يستحقّ بالإخلال به المدح إلّا القبيح.[٢] و هذا ينتقض؛ لأنّ الإخلال بكلّ حقٍّ يتعلّق باستيفائه ضرر، يستحقّ به المدح، مثل العقاب من الله تعالى، و الديون من الواحد منّا، فما ذكره ينتقض.

فأمّا الواجب و الندب، فلا مدخل لاستحقاق المدح بالإخلال بهما؛ لأنّ الواجب يستحقّ الذمّ بالإخلال به، و الندب تركُه بصفة المباح؛ لأنّه لو استحقّ الذمّ بتركه لكان واجباً.

و المباح قال: لا مدخل له في استحقاق ذمّ و لا مدح[٣]. و الأولى أن يقسّم ذلك، فيقال: في المباح ما يستحقّ المدح بتركه، و هو استيفاء الحقوق التي يتعلّق بها ضرر على ما بيّنّاه، و فيها ما لا يستحقّ به ذلك، و هو باقي المباحات.

و الفعل الواجب لا يستحقّ به المدح إلّا إذا فعل لوجوبه أو لوجه وجوبه، و لا يفعله كذلك إلّا

---

١. ب، ج: للاستخفاف.

٢. الذخيرة، ص ٢٧٨.

٣. الذخيرة، ص ٢٧٨.

من هو عالم بوجوبه أو وجه وجوبه. ألا ترى أنّه لو فعله ساهياً لما استحقّ به المدح؟

و أيضـاً: فلو لم يكن ذلك شرطاً لجاز أن يفعله للشهوة و اللذّة و المنافع الحاضرة، و يستحقّ مع ذلـك المـدح؛ لأنّه إذا كان وجه اسـتحقاق المدح هو إيقاع نفس الفعل من غير اعتبار بوجوبه، لم يؤثّر في ذلك[1] قصد الشهوة و اللذّة، و قد علمنا خلافه.

و الندب يجب أن يفعله لكونه ندباً حتّى يستحقّ به المدح، و لا يفعله للنفع العاجل؛ لما قلناه.

و القبيح يجب أن لا يفعله لكونه قبيحاً أو لوجه قبحه، حتّى يسـتحقّ به المدح، و لا بدّ في ذلك من أن يكون عالماً بالقبح و وجهه.

[صفات الثواب و أحكامه]

و كلّ ما يسـتحقّ به المدح يسـتحقّ به الثواب، بشرط حصول المشقّة في الفعل نفسه أو في سببه و ما يتّصل به.

و إنّمـا ذكرنـا السـبب و ما يجري مجراه؛ لأنّ الواطئ لزوجته يسـتحقّ الثواب على ما ورد في الخبر، و هو لـذّةٌ بغير مشـقّـة. و جاز ذلك؛ لأنّ في قصـر النفس على ذلك و العدول عن الوطي الحرام مشقّةٌ عليه.

و لو لا شرط المشقّة لم يمتنع أن يستحقّ الثواب على المنافع و اللذّات، و المعلوم خلافه.

و أيضـاً: الثواب في مقابلة ما لولاه لكان ظلماً، و لولاه لم يحسن الإيجاب، و ذلك يبيّن حصول المشقّة فيه لا محالة.

و أيضـاً: لو لم يعتبر المشـقّة لاسـتحقّ القديم تعالى الثواب إذا فعل الواجب و امتنع من القبيح، كما يستحقّ المدح.

و الدليل على أنّ الفعل الواجب أو الندب متى كان شـاقّاً يسـتحقّ به الثواب، هو أنّه لا فرق في العقول بين إلزام المشـاقّ و بين إدخال المضـارّ، فلمّا[2] كان إنزال المضـارّ لم يحسـن إلّا للنفع إذا لم يكن مستحقّاً، فكذلك إلزام المشاقّ لا يحسن إلّا للنفع.

---

١. ذ (ص ٢٧٩): لم يغيّر الحال.

٢. ذ (ص ٢٨٠): فكما.

و لا بدّ في ذلك النفع من أن يكون عظيماً وافراً، حتّى يحسن إلزام المشاقّ لأجله. و لا يخلو ذلك النفع من أن يكون مدحاً أو عوضاً أو ثواباً.

و لا يجوز أن يكون مدحاً؛ لأنّ نفس المدح ليس بنفع، و إنّما ينتفع بالسرور الذي يتبعه، و ما يتبعه من السرور لا يبلغ الحدّ الذي يقابل ما في فعل الواجب و الامتناع من القبيح من المشاقّ العظيمة، و ذلك معلوم ضرورةً. على أنّ السرور هو الاعتقاد أو العلم أو الظنّ لوصول منافع إليه في المستقبل، و إذا رفعنا المنافع فلا سرور.

و لا يجوز أن يكون عوضاً؛ لأنّ العوض خالٍ من تعظيم و تبجيل، و من حقّ ما يستحقّ على الطاعة أن يقارنه التعظيم. و أيضاً: فمن شأن العوض أن يستحقّ بفعل من يستحقّ عليه[1] العوض، و هذا لا يصحّ هاهنا؛ لأنّ الطاعة من فعلنا لا مِن فعله تعالى، فلا يجوز أن يستحقّ بها عوضاً.

و إذا كان الله تعالى هو الذي جعل الواجب شاقّاً، و هو الملزِم له على هذا الوجه، وجب أن يكون هو المختصّ باستحقاق الثواب عليه دون غيره.

[دوام الثواب و انقطاعه]

فإذا[2] ثبت أنّ الثواب يستحقّ، فالأصحّ أنّه لا يعلم عقلاً أنّه يستحقّ دائماً أو منقطعاً، و كذلك العقاب. و المرجع في دوام ما يعلم دوامه إلى السمع و الإجماع. و العقل مجوّز لدوامه و انقطاعه. و إذا ادّعينا أنّه لا دلالة في العقل على دوامه فالواجب أن نعترض أدلّة من ادّعى دوامه.

و قد استدلّ المخالفون على دوام الثواب و العقاب بحملهما على المدح و الذمّ، فقالوا: الوجه الذي يستحقّ به المدح هو بعينه يستحقّ الثواب به. و كذلك وجه استحقاق الذمّ و وجه استحقاق العقاب واحد، و إذا كان المدح و الذمّ دائمين وجب في الثواب و العقاب مثل ذلك.

و أكّدوا ذلك بأنّ ما أزال أحدهما يزيل الآخر. ألا ترى أنّ الندم على الطاعة و العقاب الزائد على الثواب لمّا أزالا الثواب أزالا المدح، و كذلك الندم على المعصية و الثواب الزائد لمّا أزالا العقاب أزالا الذمّ، فيجب أن يكون الجميع دائماً.

---

١. ذ (ص ٢٨٠): به.

٢. أ، ج: و إذا.

يقال لهم: لا نسلّم أنّ وجه استحقاق المدح و الذمّ هو وجه استحقاق الثواب و العقاب. ألا ترى أنّ القديم تعالى يستحقّ المدح على فعل الواجب و لا يستحقّ الثواب، و لو فعل القبيح- تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً- لاستحقّ الذمّ، دون العقاب.

و عند أبي هاشم أنّه تعالى لو كلّف و لم يلطف، لم يستحقّ المكلّف- متى عصى- العقابَ، و إن استحقّ الذمّ. و لو أعلم الله تعالى المكلّف أنّه يغفر له عقابه لكان مغرياً له بالمعاصي، و لو عصى لاستحقّ الذمّ، و لم يستحقّ العقاب. و لو كلّف أحدنا فعل الواجب أو الندب، على وجه لا يشقّ عليه، لكان- إذا فعله- استحقّ المدح، و لا يستحقّ الثواب. و كلّ ذلك دلالةٌ على أنّ وجه الاستحقاق مختلف.

على أنّ الثواب إنّما يستحقّ على مشقّة في[1] الفعل، و العقاب يستحقّ على القبيح لإيثار المكلّف له على ما فيه حظّه و منفعته من فعل الواجب.

فإن قيل: المشقّة شرطٌ، و إيثار القبيح على ما فيه مصلحة أيضاً شرطٌ، و ليس بوجه استحقاقٍ، و وجه استحقاق الثواب و المدح واحدٌ، و هو فعل الواجب، فكذلك[2] وجه استحقاق الذمّ و العقاب واحدٌ، و هو قبح الفعل.

قلنا: أوّل ما في ذلك أنّ هذا ينعكس عليكم، و لقائل أن يجعل ما جعلتموه شرطاً وجهاً، و ما جعلتموه وجهاً شرطاً؛ لأنّه لا بدّ من مجموع ذلك، فيسقط الدليل.

ثمّ إذا جاز أن يختلف الشرط في استحقاق[3] المدح و الثواب و الذمّ و العقاب، هلّا جاز أن يختلفا في الدوام و الانقطاع، و يجري اختلافهما في الشرط مجرى اختلافهما في الوجه.

و يقال لهم: و لِم إذا تساويا في الوجه و الشرط- مع التسليم- يجب أن يتساويا في الدوام؟ أ ليس مع تساويهما في ذلك[4] اختلفا في الجنس؟ لأنّ المدح ليس من جنس الثواب، و لا الذمّ من جنس العقاب، و لا كلّ من استحقّ عليه أحدهما استحقّ الآخر عليه. و إذا جاز اختلافهما من وجه

---

۱. ذ (ص ۲۸۲): - في.

۲. ذ (ص ۲۸۲): و كذلك.

۳. ج: استحقاقه.

٤. ج: - ذلك.

هلّا جاز اختلافهما في الدوام و الانقطاع؟

و أمّا قولهم: إنّ ما أزال أحدهما أزال الآخر، فأوّل ما فيه: أنّا لا نقول إنّه يُزيلهما شيء بعد الاستقرار، و لو سلّمنا ذلك أ ليس مع اتّفاقهما قد اختلفا في الوجوه التي قد بيّنّا[1] ذكرها؟ فهلّا جاز أن يختلفا في الدوام و الانقطاع؟

و استدلّوا أيضاً على دوام الثواب بأن قالوا: المستحقّ لا يخلو من أحد وجهين: إمّا أن يكون المعتبر فيه مبلغاً بعينه، من غير تقدير بالأوقات، أو أن يكون مقدّراً بالأوقات، من غير مراعاة المبلغ[2] بعينه، كاستحقاق المدح على فعل الواجب، و الذمّ على القبيح، و الشكر على النعم.

فلو استحقّ الثواب على الوجه الأوّل لصحّ أن يوصل إلى المستحقّ في حالة واحدة؛ لأنّ المعتبر بمقدار بعينه، لا بالأوقات التي يفعل فيها.

و لو جمع للمثاب ما يستحقّه من الثواب في حالة واحدة، ثمّ قطع عنه، لم يحسن التكليف و التعريض له؛ لأنّه لم يقابل ما عرّض له من مشقّة التكليف، فثبت أنّه يستحقّ على الوجه الثاني المقدّر بالأوقات، و ليس بعض الأوقات في ذلك أولى من بعض، فوجب أن يستغرق جميعها.

قيل: لا يمتنع عقلاً أن يكون مقدار المستحقّ من الثواب مقدّراً بعينه، غير أنّه يوصل إلى المكلّف في أوقات ممتدّة ليزيد سروره بذلك، و لا يجمع له في وقت واحد؛ لأنّ الثواب يجب أن يصل إلى المكلّف على أبلغ الوجوه و أسرّها و أنفعها. و لهذا قلنا: إنّ مستحقّي[3] الثواب لا بدّ أن يكونوا كاملي العقل، ليزيد بذلك سرورهم، و قلنا أيضاً: إنّ ما يفوتهم من الثواب في دار التكليف و البرزخ لا بدّ أن يوفّر عليهم في أوقات كثيرة، و لا تجمع لهم في حالة واحدة، حتّى يتنغّص عليه[4] بانقطاعه عنه إذا انقطع.

على أنّه لا نسلّم أنّه لو جُمِع الثواب في حالة واحدة لما حسن التكليف له إذا كان كثيراً عظيماً، و ذلك مجرّد الدعوى.

---

١. كذا. و لعلّ الأصحّ: قدّمنا.

٢. ذ (ص ٢٨٣): لمبلغ.

٣. ج: مستحق.

٤. ب: - عليه.

و استدلّوا على ذلك أيضاً بأن قالوا: لو استحقّ الثواب منقطعاً لما امتنع أن يديم الله تعالى التفضّل، و في ذلك زيادة التفضّل على الثواب، و ذلك لا يجوز.

قيل: ليس يتميّز التفضّل من الثواب بالقلّة و الكثرة، بل إنّما يتميّز الثواب من التفضّل بمقارنة التعظيم و التبجيل له، و خلوّ التفضّل من ذلك، و لهذا يجب أن يتفضّل كلّ جزء من الثواب من كلّ جزء من التفضّل، و لا يمكن[١] تميّزه منه إلّا بما ذكرناه، فالدوام و الانقطاع لا مدخل له في ذلك.

على أنّه يلزم على هذا قبح إدامة التفضّل؛ لأنّ في ذلك مساواته للثواب، و قد اتّفقنا على أنّه يحسن إدامة التفضّل، فلا وجه في ذلك إلّا ما قلناه.

على أنّ أقلّ ما يستحقّ من الثواب جزء واحد بالطاعة الواحدة، فكيف يقال لا يحسن التفضّل بأقلّ الثواب؟ لأنّه لا شيء أقلّ من جزء واحد.[٢]

فإن قيل: المكلّف لا يكلّف طاعةً واحدةً، بل يكلّف طاعات كثيرةً من المعارف و غيرها، و الثواب على ذلك عظيم لا يتفضّل بمثله.

قيل: هذا باطل؛ لأنّ التكليف تناول كلّ[٣] طاعة في نفسها، و وجه حسن تكليفها لا يتعلّق بغيرها، و إذا استحقّ بالطاعة الواحدة الجزء الواحد من الثواب الذي حسن التعريض له من أجله و حسن التفضّل بمثل الجزء الواحد، فقد سقط ما قالوه.

و استدلّوا أيضاً على دوام الثواب: بأنّ انقطاعه يؤدّي إلى تكدير الثواب و شوبه بالمضارّ؛ لأنّ المثاب إذا جوّز انقطاع ثوابه لحقه غمّ و حسرةٌ، و ذلك ينافي صفة المثابين.

قيل: يصرف الله تعالى المثاب عن الفكر في انقطاع ثوابه، و يُلهيه عنه بما هو فيه من اللذّات العظيمة، حتّى لا يذكر ذلك. و قد نرى كثيراً من أرباب الدنيا يشغلهم ما هم فيه من اللذّات عن الفكر في انقطاعه بالموت أو بغيره، مع كمال عقولهم، فلا ينكر مثل ذلك في أهل الآخرة.

---

١. ج: + أن.

٢. ذ (ص ٢٨٤): و إذا كان من مذهبهم أنّ أقلّ ما يستحق بالطاعة الواحدة جزء واحد من الثواب، فكيف يقولون إنّه لا يحسن التفضل بأقلّ قليل الثواب؟ و هل شيء أقلّ من جزء واحد؟.

٣. ذ: متناول لكلّ.

على أنّ أهل الجنّة قد يعلمون بكون أولادهم و أحبّائهم في النار معاقبين، فينبغي أن يكونوا متنغّصين بذلك؛ لأنّ البشرية توجب ذلك.

و كذلك إذا رأى ناقص المنزلة في الثواب من هو أعلى منه بطبقات كثيرة من الأنبياء و الأئمّة عليهم السلام و الصدّيقين، فيجب أن يتنغّص عليهم ما هم فيه؛ لأنّ ذلك موجود في الدنيا. و لا جواب لهم عن ذلك إلّا ما قلناه، من أنّه تعالى يصرفهم عن الفكر في ذلك.

فإن قالوا لا يتألّمون بشيء من ذلك؛ لأنّهم يعلمون أنّ ذلك هو المستحقّ، قلنا مثل ذلك في استحقاق الثواب، و إن كان منقطعاً.

على أنّ خلوص الثواب من الشوب إنّما يعلم سمعاً، و ليس في العقل عندنا ما يدلّ عليه؛ لأنّ الثواب إنّما يقابل مشاقّ التكليف بعِظَمه و كثرته، و مقارنة التعظيم له و التبجيل، و إن كان يتخلّل ذلك غيره، لكن علمنا بالإجماع خلوصهما، و كلامنا في مقتضى العقل.

[ما يستحقّ به الذمّ]

و أمّا الذمّ فإنّه يستحقّ بفعل القبيح و الإخلال بالواجب؛ لأنّ ما عدا ذلك من أفعال المكلّف- من الواجب و الندب و المباح- لا مدخل له في استحقاق الذمّ عليه[1]، و لا يستحقّ فاعل القبيح و المخلّ بالواجب الذمّ إلّا بعد أن يكونا[2] متمكّنين من الاحتراز منه، بأن يكونا عالمين بقبح القبيح و وجوب الواجب، أو متمكّنين من العلم به.

و في الناس من قال: لا يستحقّ الذمّ إلّا على فعل القبيح، و ادّعوا أنّ من يخلّ بالواجب لا بدّ أن يكون فاعلاً لتركٍ له قبحٌ يستحقّ به الذمّ.

و الصحيح في حدّ الواجب ما تقدّم ذكره، من أنّه ما استحقّ الذمّ بالإخلال[3] به على بعض الوجوه؛ لأنّ قبح الترك تابع لوجوب الواجب، فوجوب الواجب هو الأصل، فما ذكروه من الأصل يؤدّي إلى أن يتعلّق وجوبه بقبح تركه، و قبح تركه بوجوبه، و في ذلك تعلّق كلّ واحد منهما بصاحبه.

---

١. ب: - عليه.

٢. أ: يكون.

٣. ب، ج: - بالإخلال.

على أنّ في الواجبات ما لا ترك له أصلاً، و لا يدخل أيضاً الترك في أفعال القديم تعالى، و إن كان الوجوب يدخلها.

على أنّه قد يعلم الواجب واجباً من لا يعلم أنّ له تركاً قبيحاً، فلو كان الأمر على ما قالوه لما صحّ ذلك، و نحن نعلم وجوب ردّ الوديعة على من طولب بها، و نعلم أنّه ما ردّها إذا لم يزل من مكانه، و إن لم نعلم أنّه فعل تركاً له قبيحاً، و متى علمنا أنّه تركه فإنّما نعلم بدليلٍ، و وجوب ردّ الوديعة معلوم ضرورةً، و كيف يكون فائدته معلوماً بالدلالة؟

[شروط الترك و المتروك]

و التركُ و المتروكُ له[1] شروطٌ:

منها: أن يكون القادر عليهما واحداً، و أن يكون الوقت الذي يفعلان فيه واحداً، و أن يكونا[2] مفعولين بالقدرة، و يكونا ضدّين مبتدئين.

و إن اختصرتَ ذلك فقلتَ: حدّ الترك ما ابتدئ بالقدرة بدلاً من ضدّ له يصحّ ابتداؤه على هذا الوجه. فيكون قولنا: «بدلاً من ضدّه» مغنياً عن أن يشترط كون الوقت واحداً؛ لأنّ مع تغاير الوقت لا يوصف بالبدل؛ لأنّ الفعل الواقع في وقتٍ لا يمنع من وقوع فعلٍ في وقتٍ آخر، و إن تضادّا، و من شأن الترك و المتروك أن لا يدخلا في الوجود.

و قولنا: ما ابتدئ بالقدرة يغني عن شرطِ أن يكون مباشراً؛ من حيث إنّه لا يبتدأ بالقدرة إلّا المباشر.

و أغنانا أن نقول: ما ابتدئ بالقدرة في محلّها؛ لأنّ القدرة لا يبتدأ بها إلّا في محلّها.

و أغنى ذلك عن أن يشرط أن يكون الفاعل واحداً؛ لأنّ قولنا «بدلاً»[3] لا يصحّ إلّا[4] و المحلّ واحدٌ أو[5] الجملة واحدةً.

---

١. كذا. و لعلّ الأصحّ: لهما. و في ذ (ص ٢٨٧): للترك و المتروك شروط.

٢. ق (ص ١٨٦): أو يكونا.

٣. أ: بدل.

٤. ب: - إلا.

٥. ق (ص ١٨٧): و.

فما يتضادّ على المحلّ: مثلُ الأكوان. و مثال ما يتضادّ على الجملة: الإرادة و الكراهة؛ لأنّ أحدنا لو فعل إرادةً في جزء من قلبه لكانت بدلاً من ضدّها من الكراهة و تركاً لها، و إن كانت في محلّ آخر من أجزاء قلبه.

و لا اعتبار بأن تكون القدرة على الترك و المتروك واحدةً؛ لأنّ القدرة التي تفعل بها الإرادة في جزء من قلبه غير القدرة التي تفعل بها الكراهة في جزء آخر من أجزاء القلب، و إن كانت الإرادة تركاً للكراهة.

و على هذا التفسير[١] لا يدخل الترك في أفعال الله تعالى؛ لأنّا شرطنا فيه الابتداء بالقدرة.

و لا يدخل أيضاً فيه المتولّدات؛ لأنّا شرطنا في الترك و المتروك أن يكون كلّ واحد منهما مبتدأ بالقدرة، و ذلك يمنع من دخول الترك في المتولّدَين، و في المتولّد و المباشر.

[في استحقاق الذمّ بالإخلال بالواجب]

و الذي يدلّ على أنّ الإخلال بالواجب يستحقّ به الذمّ أنّ[٢] العقلاء يذمّون من كانت عنده وديعةً و طولب بها، إذا لم يردّها مع زوال الأعذار، و إن لم يعلموا سوى ذلك من فعل و ترك و لا غيره، فيجب أن يكون ذلك كافياً في حسن الذمّ.

يبيّن ما قلناه أنّ العلم بحسن الشيء أو قبحه تابع للعلم بما له حسن أو قبحٌ جملةً أو تفصيلاً، فلو لا أنّ كونه غير رادٍّ للوديعة جهةٌ في حسن الذمّ لما حسن ذمّه عند العلم بما ذكرناه، و لوجب أن نكون عالمين بحسن الذمّ من غير علم[٣] بجهته، و ذلك باطل.

و الذي يكشف عن ذلك أنّا إذا علمناه فاعلاً لقبيح و استحقاقه للذمّ على ذلك، قطعنا على أنّ كونه فاعلاً للقبيح وجهٌ في استحقاق الذمّ دون غيره، فكذلك القول في كونه مُخِلّاً بواجب.

فإن قيل: أ ليس لو أخبر النبيّ عليه و آله السلام بأنّ زيداً يستحقّ الذمّ لعلمنا بخبره حسن ذمّه، و إن لم نعلم الوجه فيه؟ فكيف يصحّ ما قلتموه؟

قلنا: عِلمُنا بصدق النبيّ يقتضي أنّ هناك وجهاً لاستحقاق الذمّ، كما لو قال عليه و آله السلام

---

١. ق (ص ١٨٧): التقدير.

٢. ب: لأنّ. نسخة بدل ب: إذ.

٣. ب: - علم.

في رجل بعينه أنّه يستحقّ الذمّ على فعل قبيح لعلمنا أنّه قد فعل قبيحاً، و إن لم نعلم ذلك القبيح مفصّلاً.

فإن قيل: نحن أيضاً نجعل كونه غير فاعلٍ لواجبٍ دالاً على أنّه قد فعل قبيحاً، فيستحقّ الذمّ على ذلك في الجملة.

قيل: لو كان الأمر على ذلك لوجب أن يكون من لا يعلم أنّ كونه غير فاعل لواجبٍ دالٌّ على أنّه فاعل لقبيح أن لا يعلم حسن ذمّه على أنّه لم يفعل الواجب، و هذا يقتضي أن العامّة و كثيراً من العلماء لا يعلمون حسن ذمّ من ذكرناه، لما لم يعلموا ما ذكروه.

و يدلّ أيضاً على ذلك عِلمُنا بأنّه يحسن من كلّ عاقل أن يعلّق الذمّ بأنّ القادر لم يفعل ما وجب عليه؛ لأنّهم يذمّون من لم يردّ الوديعة مع المطالبة و تكامل الشروط، و يقولون إنّه لم يردّها، و كذلك يقولون لم يصلّ صلاةً واجبةً عليه. فلو لا أنّ كونه غير فاعل للواجب جهةٌ لاستحقاق ذلك لما حسن تعليقه به، كما لا يحسن تعليقه بكلّ وجه لا يستحقّ به الذمّ.

فإن قالوا: إنّما حسن ذلك لأنّ من لا يفعل الواجب لا بدّ أن يكون فاعلاً لقبيح.

قيل: قد بيّنّا أنّ العقلاء قد لا يعلمونه فاعلاً لقبيح، إذا علموه غير فاعل للواجب، و مع ذلك يعلّقون الذمّ بأنّه لم يفعل ما وجب عليه، و لو جاز ذلك لجاز أن يقال: و إنّما يذمّون فاعل القبيح لأنّه أخلّ بواجب، فالذمّ يعلّق بالإخلال بالواجب دون فعل القبيح، و ذلك فاسد، فما أدّى إليه ينبغي أن يكون باطلاً.

و ليس لهم أن يقولوا: إنّهم يقولون في من لم يفعل ما وجب عليه: أساء و ظَلَمَ، و ذلك يقتضي أنه فعل قبيحاً.

و ذلك؛ أنّ هذا أساء بأن لم يفعل ما وجب عليه من ردّ الوديعة، فمن أين أنّ الإساءة لا تكون إلّا فعلاً؟

على أنّهم يقولون في من فعل قبيحاً: إنّه لم ينصف و لم يعدل، فيجب أن يكون ذلك دلالة على أنّه لم يفعل ما وجب عليه.

و يدلّ عليه أيضاً أنّ القديم تعالى لو لم يفعل الثواب و اللطف لاستحقّ الذمّ، و الترك لا يجوز عليه، فوجب أن يكون وجه استحقاق الذمّ أنّه لم يفعل ما وجب عليه.

فإن قيل: إذا لم يفعل الثواب قبح التكليف.

قيل: التكليف[١] قد تقدّم وقوعه و وقع حَسَناً، فكيف يصير قبيحاً؟

فإن قيل: التكليف إنّما يحسن إذا علم المكلِّف تعالى أنّه متى أطاع المكلَّف فعل به الثواب، فإذا أطاع و لم يفعل الثواب دلّ ذلك على أنّه حين كلّف لم يعلم أنّه يثيب المكلّف إذا أطاع، فوقع التكليف في تلك الحال قبيحاً؛ لتعرّيه من الشرط الذي يوجب حسنه.

قيل: من شأن من لم يفعل الواجب عليه أن يستحقّ في الحال ذمّاً لم يكن يستحقّه من قبل، و لو كان الأمر على ما قالوه لكان تعالى متى لم يفعل الواجب من الثواب لم يستحقّ ذمّاً في حال إخلاله بالواجب، و إنّما يكشف ذلك عن استحقاقه الذمّ على أصل التكليف، و هذا نقض لما استقرّ في العقول من وجوب استحقاق الذمّ[٢] من لم يفعل الواجب في[٣] الحال، و الخلاف في هذا سواء[٤]، كالخلاف في استحقاق الذمّ عند الإخلال بالواجب.

و يدلّ على أنّ الإخلال بالواجب يستحقّ به الذمّ ما ثبت من جواز خلوّ القادر من الفعل و الترك، و مع ذلك يحسن ذمّه إذا أخلّ بما وجب عليه، فلم يبق بعد ذلك إلّا أنّ جهة استحقاق الذمّ كونه غير فاعل لما وجب عليه.

[في جواز خلوّ القادر من الفعل و الترك]

و الذي يدلّ على جواز خلوّ القادر من الفعل و الترك- خلافاً لمن قال إنّ القادر بقدرةٍ لا يخلو من الفعل و ضدّه إذا كانا مباشرين، و جوّز خلوّه من أحدهما إذا كانا متولّدَين- هو أنّ القادر منّا لو كان لا يخلو من الفعل و الترك لوجب أن يكون ذلك راجعاً إلى كونه قادراً، و ذلك يوجب كونه تعالى غير منفكّ من فعل أو ضدّه، و المعلوم خلافه؛ لأنّه تعالى غير فاعل فينا الحركة و لا ضدّها من السكون، مع صحّة وجود كلّ واحد منهما. و لكان يجب أن يكون قبل أن خلق الخلق فاعلاً لضدّه، و هكذا إلى أن ينتهي إلى أن يكون فاعلاً فيما لم يزل، و ذلك فاسد.

---

١. ب: - التكليف.

٢. كذا. و الأصحّ: ذمّ.

٣. ج: و.

٤. ج: أسوأ.

فإن قيل: و لِمَ زعمتم أنّه لو وجب ذلك لرجع إلى كونه قادراً، و هلّا جاز أن يرجع ذلك إلى القدرة أو محلّها؟

قلنا: صحّة الفعل لا شكّ أنّه يرجع إلى كونه قادراً، و وجوب أن يفعل أحد مقدوريه حكم زائد على الصحّة، فوجب أن يرجع إلى من يرجع إليه الصحّة، و هو كونه قادراً، و ذلك يوجب تساوي القادرين في ذلك، و لو رجع ذلك إلى القدرة لاستوى فيه المتولّد و المباشر؛ لأنّهما معاً من مقدور القُدَر، و لو عاد إلى المحلّ لوجب أيضاً ما قلناه؛ لأنّ محلّ القدرة قد يكون محلاً للمتولّد، كما يكون محلاً للمباشر.

و يدلّ أيضاً على ذلك: أنّا نعلم تصرّف الناس في بيوتهم و أسواقهم، و لا نريده و لا نكرهه، و ذلك يقتضي جواز خلوّ القادر من الفعل و الترك.

فإن قالوا: إنّ هناك أعراضاً هو ضدّ لهما.

قيل: لو كان الأعراض ضدّاً لهما لوجد الواحد منّا نفسه عليه، كما يجد نفسه[1] على أحد هذين، و المعلوم خلافه. على أنّ خلوّ القادر من الفعل و ضدّه متعلّق بدواعيه، فإن لم يكن له داع إلى أن يفعل الفعل أو ضدّه لم يجز - مع كونه عالماً - أن يفعل أحدهما، و متى قويت دواعيه إلى فعل أحدهما فلا بدّ أن يفعله.

فأمّا من لم يفعل الواجب، و فعل قبيحاً هو ترك له، فإنّه يستحقّ الذمّ على الوجهين معاً؛ لأنّ كلّ واحد منهما له مدخل في استحقاق الذمّ عليه، فلا يجوز أن يختصّ بأحدهما دون الآخر.

فأمّا تضاعف الذمّ بذلك فإنّه ينظر فيه، فإن كان المخلّ بالواجب لا يتمكّن من الإخلال به إلّا بأن يفعل الترك - مثل الواقف في دار مغصوبة، فإنّه لا يتمكّن من أن يخلّ بالواجب عليه من الخروج منها إلّا بأن يفعل في نفسه فعلاً قبيحاً من سكون أو غيره - فمَن هذه حاله فإنّه يستحقّ الذمّ و العقاب على الإخلال بالواجب و الترك معاً، و لا يتزايد استحقاقه للذمّ على ما يستحقّه لو لم يفعل الترك و أخلّ بالواجب.

و إنّما قلنا ذلك؛ لأنّه غير متمكّن من الإخلال بالواجب من دون أن يفعل هذا الترك، فصار

---

١. ب، ج: - نفسه.

الترك غير منفصل من الإخلال، فالذمّ عليهما واحد.

و إن كان لا يتمكّن من الإخلال بالواجب من غير ترك قبيح- مثل أن يكون مستلقياً في الدار و قد أمره صاحبها بالخروج، بعد ما كان أذن له في الاستلقاء- فهذا متى فعل الترك استحقّ ذمّاً و عقاباً زائداً على ما يستحقّه بمجرّد الإخلال بالواجب؛ لأنّه متمكّن من الإخلال بالواجب من غير فعل الترك القبيح، فللترك حكم نفسه، فإذا ضمّ إلى الإخلال تزايد ذمّه و عقابه.

هذا على مذهب من يقول إنّ سكون الحيوان يبقى؛ لأنّ عنده يمكنه أن يستديم الاستلقاء المأذون فيه، من غير أن يجدّد[١] في نفسه أكواناً أُخر.

فأمّا من قال: إنّه لا يبقى، فقد لحق بالقسم الأوّل في أنّه[٢] لا يتزايد عقابه و لا ذمّه؛ من حيث إنّه لا يمكنه الانفكاك من أحدهما.

و من شكّ في بقاء الأكوان على مذهبه رحمه الله شكّ في ذلك أيضاً.

[في ما يستحقّ به العقاب]

و أمّا العقاب، فيستحقّ بما يستحقّ به الذمّ من فعل القبيح و الإخلال بالواجب، بشرط أن يكون فاعل القبيح أو المخلّ بالواجب اختاره على ما فيه منفعته و مصلحته، من فعل الواجب أو الإخلال بالقبيح.

و إنّما اعتبرنا هذا الشرط؛ لأنّه لو لم نعتبره لوجب في القديم تعالى- لو فرضنا أن يفعل القبيح أو يخلّ بالواجب- أن يستحقّ العقاب، و ذلك فاسد.

و هذا أولى ممّا قاله بعضهم: إنّ القديم تعالى إنّما لم يستحقّ من حيث يستحيل ذلك فيه؛ لأنّه إذا لم يصحّ ذلك فيه فيجب أن لا يصحّ منه أن يفعل الموجب لاستحقاق العقاب، و إذا شرطنا ما قدّمنا ذكره لم يلزم ذلك.

و إنّما يستحقّ فاعل القبيح أو المخلّ بالواجب العقاب، إذا كان متمكّناً من التحرّز منه، بأن يكون عالماً أو متمكّناً من العلم بقبح القبيح و وجوب الواجب؛ لأنّ مع كلّ واحد من الأمرين

---

١. ب: تجدد.

٢. ج: الأوّل فإنّه.

يمكنه التحرّز منه.

[استحقاق العقاب لا يُعلَم عقلاً]

و الصحيح أنّ العقاب إنّما يعلم استحقاقه بالسمع دون العقل؛ لأنّ العقل خال من الدلالة عليه، و أجمع المسلمون على أنّ القبيح يستحقّ به العقاب، و إن اختلفوا في دوامه[١].

و قال المخالف: إنّ العقل دالّ على استحقاقه بدلالة أنّه أوجب علينا الواجبات على وجه يشقّ علينا، مع إمكان تعرّيه من المشقّة، و عرّضنا بالمشقّة للثواب العظيم، و مجرّد النفع لا يكفي في حسن إيجاب الفعل، و إنّما يؤثّر في إيجابه حصول الضرر في الإخلال به، فيجب بذلك أن يكون على المكلّف ضرر في الإخلال بالواجب[٢].

و إنّما قلنا إنّ مجرّد النفع لا يكفي في إيجاب الفعل؛ لأنّ النافلة لا يحسن إيجابها و إن كان في فعلها ثواب؛ من حيث لم يكن في الإخلال بها ضرر، و كذلك المكاسب و التجارات لا يحسن إيجابها لمجرد النفع، و يحسن ذلك إذا كان في تركها ضرر.

و هذا معترض؛ لأنّ لقائل أن يقول: إنّه يكفي في حسن الإيجاب وجه وجوب الأفعال[٣]؛ لأنّه تعالى بالإيجاب إنّما أعلمنا وجوب الأفعال علينا، و إنّما وجبت علينا لوجه وجوبها، فالإيجاب إنّما حسن لهذه الوجوه بأعيانها، فأمّا جعل ذلك الفعل شاقّاً فبإزائه التعريض للثواب. و الإيجاب إنّما يحسن لوجه الوجوب، و النافلة إنّما لم يحسن إيجابها؛ لأنّه ليس لها وجه الوجوب[٤]، كما أنّ للواجبات وجه وجوب معقول يجب منها[٥]، مثل كونها ردّاً للوديعة و قضاءً للدين و ما أشبه ذلك. و التجارات مثل النوافل لا وجه لوجوبها، فلأجل ذلك لم يحسن إيجابها.

فإن قيل: أ ليس لو أنّ الواحد منّا أوجب على غيره بالتخويف من القتل دفع ماله إليه، لوجب عليه الدفع و إن لم يكن له وجه وجوب، فلم زعمتم أنّ الإيجاب يكون لما فيه وجه الوجوب؟

---

١. ق (ص ١٨٩): + و انقطاعه.

٢. ق (ص ١٨٩): + و هو العقاب.

٣. أ: الأفعل.

٤. ق (ص ١٩٠): وجه وجوب.

٥. ق (ص ١٩٠): لأجلها.

قلنا: كلامنا في القديم تعالى، و أنّه لا يحسن أن يوجب ما ليس له وجه وجوب، و الواحد منّا إذا أوجب ما ليس له وجه وجوب كان فاعلاً لقبيح، و ذلك لا يجوز عليه تعالى.

فإن قيل: لو لم يكن العقاب مستحقّاً لكان القديم تعالى إذا خلق فينا شهوة القبيح مغرياً بالقبيح، و إنّما يخرج من الإغراء بإعلامه له أنّه لو فعل القبيح استحقّ العقاب، فأمّا مع الأمان من ذلك فالإغراء حاصل؛ لأنّ الذمّ لا يجعل[1] بمثله؛ لأنّه ليس بضرر، و الثواب على ترك القبيح متأخّر، فلا يترك له الوصول إلى المنافع العاجلة.

قيل: تجويز المكلّف استحقاق العقاب على فعل القبيح و الإخلال بالواجب يخرجه من الإغراء، و هذا التجويز كافٍ في الزجر، فلو لم يكن ذلك كافياً لكان القديم تعالى مغرياً بالقبيح في زمان مهلة النظر؛ لأنّه لا طريق هناك إلى القطع على استحقاق العقاب.

على أنّه لا يمتنع أن يقال إنّ فوت المنافع بفعل القبيح يخرجه عن الإغراء؛ لأنّه يعلم أنّه بفعل القبيح تفوته المنافع العظيمة، و فوت المنافع العظيمة يجري مجرى وصول الضرر إليه في الزجر. فأمّا تأخّر الثواب فهو بمنزلة تأخّر العقاب، فإن[2] كان العقاب مع تأخّره يكون زاجراً، كذلك فوت الثواب.

فإن قيل: أ ليس الخاطر إذا نبّهه على النظر يقول له: لا تأمن أن يكون لك صانع، و أنّك تستحقّ العقاب على القبيح منه، فإذا عرفته و عرفت أنّه يعاقبك على القبيح كنت إلى ترك القبيح أقرب. و هذا يبيّن أنّه بالعقل يستحقّ العقاب.

قيل: الخاطر إنّما يقول: إذا عرفت الصانع عرفت أنّك تستحقّ العقاب على فعل القبيح، و ليس فيما بعده[3] أنّه كيف تعرف ذلك إذا عرفت الله بدليل عقليّ أو سمعيّ. و لا شبهة أنّه لا[4] يصحّ أن يعرف استحقاق العقاب إلّا بعد معرفة الله تعالى، و إن كان يعرف ذلك بالسمع، لكن ذلك لا يصحّ إلّا بعد معرفة الله تعالى.

---

١. ب: لا يحمل.

٢. ج: فإذا.

٣. ج: بعدد.

٤. أ، ج: - لا.

[في من هو المستحقّ للعقاب]

و المســتحقّ للعقاب هو الله تعالى، دون العباد. و قال بعضــهم: إنّ بعضــنا يســتحقّ العقاب على بعض.

و إنّما قلنا بالأوّل؛ لإجماع الأمّة على أنّه تعالى هو المستحقّ للعقاب، و هذا الخلاف حادث.

على أنّا قد بيّنّا أنّ اســتحقاق العقاب لا يعلم عقلاً، و إنّما يعلم ســمعاً، فبأن يكون طريق معرفة المستحقّ لذلك السمع أولى.

و أيضــاً: فقد ثبت اســتحقاق العقاب، و لا بدّ له من مســتحقّ لأن يفعله، و إلّا انتقض كونه مســتحقّاً. و لا يجوز أن يســتحقّ بعضــنا على بعض العقاب؛ لأنّه لو جاز ذلك لعمّ ذلك جميع العقلاء، كما أنّ استحقاق الذمّ يعمّ جميعهم، و في ذلك وجوب[1] أن يحسن أن يعاقب فاعلَ القبيح كلُّ عاقل خلقه الله أو سيخلقه[2]، كما حسن ذلك في استحقاق الذمّ، و ذلك فاسد؛ من حيث إنّه لا يقف الاستحقاق على قوم معيّنين. و إذا بطل أن يكون المستحقّ لذلك العباد ثبت أنّه المستحقّ لذلك خاصّة.

و ليس لأحد أن يقول: إنّه يستحقّ العقاب المساء إليه؛ من حيث إنّه أساء إليه دون غيره.

و ذلك؛ أنّ الإسـائة إنّما اسـتحقّ عليها[3] العقاب من حيث كانت قبيحةً، و القبح لا يختصّ. و لو كانت الإسائة غير قبيحة لما استحقّ عليها الذمّ و العقاب.

على أنّه قد يستحقّ العقاب على ما ليس بإسائة،[4] فيتوجّه الكلام حينئذ؛ لأنّه[5] لا وجه للتخصيص هناك.

فأمّا اعتماد المخالف على أنّ وليّ الدم يســتوفي القود، و هو عقوبة، فلا يعتمد عليه؛ لأنّ طريق ذلك السمع دون العقل. و استيفاء ذلك للوليّ لا يدلّ على أنّه حقّ له، كما أنّ استيفاء الإمام له لا

---

١. ب: يوجبون.

٢. ق (ص ١٩١): و كان يجب أن يستحقّ عقاب فاعل القبيح جميع العقلاء، و كلّ من يمكن خلقه حتّى لا يستقرّ على قدر.

٣. أ، ج: عليهما.

٤. ق (ص ١٩١): + كالجهل و العبث و الكذب.

٥. ب: - لأنّه.

يدلّ على أنّه حقّه. و كيف يستحقّ الوليّ العقوبةَ و الجنايةُ على غيره، و إسقاط وليّ الدم القود[١] و سقوطه بإسقاطه لا يدلّ على أنّه حقّ من حقوقه؛ لأنّ ذلك أيضاً تابع للسمع. و إسقاط الوليّ يكشف عن تغيّر المصلحة في استيفائه لذلك، فلهذا سقط العقاب في الدنيا و تأخّر إلى الآخرة.

[دوام العقاب أو انقطاعه لا يُعلَم عقلاً]

و إذا كنّا قد بيّنّا أنّ استحقاق العقاب لا يعلم عقلاً فأن لا يعلم دوامه و انقطاعة عقلاً أولى؛ لأنّه كيفيّة فيه، و إذا كان نفس الاستحقاق لا يعلم فكيفيّته بذلك أولى.

فإن حملوا استحقاق العقاب على استحقاق الذمّ و أنّ الذمّ إذا كان دائماً وجب في العقاب مثله، قلنا قد تكلّمنا على ذلك؛ حيث تكلّمنا على أنّ دوام الثواب لا يعلم عقلاً، و تكلّمنا على حملهم الثواب على المدح، فالكلام في العقاب مثله، فلا وجه لإعادته.

فإن قالوا: لو كان العقاب منقطعاً لَلَحِقَ المعاقَبَ راحةٌ، و كان عقابه مشوباً، و خرج عن صفته.

قلنا: قد تكلّمنا على ذلك عند الكلام في دوام الثواب، و سيأتي تمامه في باب التحابط إن‌شاءالله.

و الذي نقوله أنّ المعاصي على ضربين: كفر و غير كفر. فالكفر يستحقّ به العقاب الدائم إجماعاً؛ لأنّه لا خلاف بين الأمّة في ذلك، و أمّا ما ليس بكفر فلا دليل على دوامه، بل دلّ الدليل على وجوب انقطاعه، على ما سنذكره إن‌شاءالله.

فإن قيل: إذا كان جهة استحقاق العقاب الدائم على الكفر هو لكونه قبيحاً، وجب ذلك في كلّ قبيح أن يستحقّ به العقاب الدائم.

قلنا: الوجه و إن كان القبح فقد يتضاعف العقاب و يتزايد مع الاشتراك في القبح، و لم يوجب الاشتراك في القبح الاشتراك في تساوي المستحقّ من العقاب في كلّ وقت، فجاز أيضاً أن يكون مع الاشتراك في القبح أحدهما دائماً و الآخر منقطعاً.

فإن قيل: الأمّة مجتمعة[٢] على أنّ الكافر يستحقّ بمعاصيه العقاب الدائم، و لا يجوز أن يستحقّ

---

١. أ، ج: للقود.

٢. أ، ب: مجمعة.

ذلـك لكفره؛ لأنّـه لو كـان كـذلـك لاسـتحقّ العقاب على المباحات؛ لأنّ مضـامّة الكفر للمباح كمضامّته[١] للمعاصي، فإن أثّر في البعض أثّر في الكلّ.

قلنـا: هـذا الإجمـاع لا يسـلَّم؛ لأنّ الذي أجمعوا عليه أنّ الكافر يسـتحقّ العقاب الدائم، فأمّا أنّه يستحقّ ذلك بكلّ معصـية ففيه الخلاف. و لو سلّمنا ذلك، لم يمتنع أن يكون معاصـي الكافر تقع على وجوه من القبح يقتضـي دوام العقاب، و إن لم يجب ذلك في من ليس بكافر. و يكون كونه كافراً دليلاً لنا على دوام عقاب معاصـيه، لا أنّه مؤثّر فيها، كما أنّ كلّ طاعة يفعلها النبيّ عليه السـلام فهي أكثر ثواباً من طـاعـة أحـدنـا، لا أنّ كونه نبيّاً أثّر في ذلك، بل دلّ الدليل على أنّه لا يختار من الطاعات إلّا ما هذه صفته. و لا اعتبار بصور الأفعال و جنسها، بل الاعتبار بالوجوه التي تقع عليها.

و لا يلزم أن يستحقّ النبيّ عليه و آله السلام الثواب على فعل المباح؛ لأنّ النبوّة ليست مؤثّرةً في أفعـالـه بل كاشـفةٌ، و المؤثّر الوجوه التي تقع[٢] عليها الطاعات، و المباح لا مدخل له في اسـتحقاق الثواب، كما أنّ كونه كافراً دلالة.

و إذا كـان وجوه الأفعـال تؤثّر في تزايـد الثواب و العقـاب جـاز أيضـاً أن تؤثّر في الـدوام و الانقطاع؛ لأنّ الدوام ضرب من التزايد.

[في بطلان التحابط]

و لا تحابط عندنا بين الثواب و العقاب، و لا بين الطاعة و المعصـية، فمتى ثبت اسـتحقاق الثواب فإنّه لا يزيله شيء من الأشياء. و العقاب إذا ثبت استحقاقه فلا يزيله عندنا غير التفضّل.

و عنـد المخـالف أنّ الثواب يزول بـالنـدم على الطـاعـة، و بعقـابِ كبيرةٍ يوفي على الثواب، و العقاب يزول بالتفضّل، و بالندم الذي هو التوبة، و بكثرة الطاعة إذا زاد ثوابها على العقاب الحاصل.

و الـذي يدلّ على بطلان التحابط أنّ الشـيء إنّما ينافي غيره إذا كان بينهما تضـادّاً و ما يجري مجرى التضـادّ، و لا تضـادّ بين الطاعة و المعصـية، بل هما من جنس واحد، بل نفس ما يقع طاعةً كـان يجوز أن يقع معصـيـةً. ألا ترى أنّ قعود الإنسـان في دار غيره بـإذنـه مثل قعوده بغير إذنه، و

---

١. أ: كمضامضته. ذ (ص ٣٠١): لمضامّته.

٢. أ: يقع.

أحدهما قبيح و الآخر حسن.

و لا تضادّ أيضاً بين الثواب و العقاب لمثل ذلك بعينه؛ لأنّ الجنس واحد؛ لأنّ نفس ما يقع ثواباً كان يجوز أن يقع عقاباً؛ لأنّ الثواب هو النفع الواقع على بعض الوجوه، و لا شيء يقع نفعاً إلّا و كان يجوز أن يقع ضرراً و عقاباً، بأن يصادف نفاراً.

و لو سلّم التضاد بين الثواب و العقاب لما تنافيا و هما معدومان؛ لأنّ الضدّ الحقيقيّ لا ينافي ضدّه في حال عدمه؛ بدلالة أنّ السواد و البياض يجتمعان في العدم، و التحابط عندهم بين المستحقّين من الثواب و العقاب، و هما لا يكونان مستحقّين إلّا و هما معدومان.

و لو قلت[1]: قد ثبت استحقاق الثواب بالطاعة، و لا وجه يقتضي إزالته، فيجب أن يكون ثابتاً على ما كان، فإن ادّعوا أنّ هاهنا ما يزيله، فستتكلّم عليه.

و أيضاً: فالقول بالاحباط يوجب- في من جمع بين الإحسان و الإسائة- أن يكون عند[2] العقلاء بمنزلة من لم يُحسِن و لم يُسئ إذا تساويا[3] ما يستحقّ عليه من مدح و ذمّ، أو يكون بمنزلة من لم يُحسِن إن كان المستحقّ على الإسائة أكثر، أو بمنزلة من لم يُسئ إن كان المستحقّ على الطاعة أكثر، و المعلوم خلافه.

[ما استُدِلّ به على صحّة الإحباط و تزييفه]

و أمّا[4] ما استدلّ به المخالف على صحّة الإحباط من قولهم: إنّ من شأن الثواب أن يقارنه التعظيم و الإجلال، و من شأن العقاب أن يقارنه استخفاف و إهانةٌ، و معلوم ضرورةً استحالةُ تعظيم أحدنا لغيره مع استخفافه به في حالة واحدة، إذا كان الذامّ و[5] المادح واحداً، و المذموم و الممدوح واحداً، و الوقت واحداً. و إذا تعذّر فعله تعذّر استحقاقه؛ لأنّ الاستحقاق تابع لصحّة الفعل.

يقال لهم: ما ادّعيتموه من العلم الضروري نحن نخالف فيه، و ما طريقه الضرورة لا يقع فيه

---

١. ق (ص ١٩٤): و إن شئت قلت.

٢. ب: بين.

٣. أ: تساوى.

٤. ج: فأما.

٥. أ، ب: أو.

الخلاف. و إن رجعتم في ذلك إلى دليلٍ فاذكروه. ثمّ لا يخلو ما ادّعيتم تنافيه من المدح و الذمّ و التعظيم و الاستخفاف أن يريدوا به ما ينطق به اللسان، أو ما يعتقد بالقلب. فإن كان الأوّل، فمعلوم أنّه جائز صحيح؛ لأنّه لا يمتنع أن يمدح أحدنا غيره على فعلٍ بلسانه، و يذمّه على فعل آخر بما يكون بيده، و لو خلق له لسانان لتأتّى منه أن يمدح بأحدهما و يذمّ بالآخر.

فعلم أنّه إنّما تعذّر حيث تعذّر لفقد الآلة. ألا ترى أنّه لا يصحّ أن يمدح بكلام واحد زيداً و يذمّ به عمرواً بعينه في حالة واحدة، و إن كان لا تنافي عندهم بين ذلك؛ لأنّهم شرطوا أن يكون الممدوح و المذموم واحداً، فعلم أنّ التعذّر راجع إلى فقد الآلة.

و إن أرادوا ما يرجع إلى القلب ففيه الخلاف، بل المعلوم عندنا خلافه.

على أنّهم ذكروا شروطاً ثلاثة فيما ادّعوا تعذّره، و نحن نضمّ إليه شرطاً رابعاً، و قد اتّفقنا عليه، و هو أن يكون الفعل الذي يتعلّق به المدح و الذمّ واحداً، و كيف يجوز أن يتنافي ما ذكروه مع تغاير متعلّقهما، و كلّ ما يتضادّ[1] ممّا له تعلّق إنّما يتضادّان[2] إذا كان متعلّقهما واحداً، كالعلم و الجهل، و الإرادة و الكراهة.

و ليس لهم أن يقولوا: إنّ المدح و الذمّ ليسا بمتعلّقين على الحقيقة كتعلّق ما ذكرتم، و إنّما تجوّزنا بذكر التعلّق فيهما.

و ذلك؛ أنّ هذا أبلغ في الإلزام؛ لأنّ ما يتضادّ على الحقيقة إذا تغاير متعلّقه لا يتضادّ، فما هو مشبه به أولى أن لا يتنافي مع تغاير المتعلّق.

و بعد، فليس يخلو أن يكون وجه التعذر الذي ادّعوه هو لما يرجع الى المعظّم المستخفّ به، أو لشيء يرجع الى المعظّم المستخفّ به.

على أنّه لا يخلو أن يكون وجه التعذّر فيما ادّعوه لِما يرجع إلى المعظَّم المستخَفّ به أو لِما يرجع إلى المعظِّم المستخِفّ. فإن كان الأوّل لزم استحالة ذلك من فاعلين؛ لأنّ ما يرجع إلى المفعول به لا يختلف في تعذّره الفاعل الواحد و الاثنان، كالحركة و السكون و كلّ ضدّين في

---

١. كذا.

٢. أ: يتضاذا.

حالة واحدة، و معلوم جواز اجتماعهما من فاعلين. و إن كان وجه التعذّر راجعاً إلى الفاعل، فقد بيّنّا أنّه لا تنافي في ذلك، لا فيما يرجع إلى القلب و لا فيما يرجع إلى اللسان. ألا ترى أنّه لا تنافي بين الاعتراف بالنعمة و توطين النفس على شكرها، و بين اعتقاد الاسائة و توطين النفس على الندم[١] بها، و إنّما يتعذّر الجمع بينهما بكلام واحد؛ لِما يرجع إلى الآلة على ما بيّنّاه.

فإن قالوا: إنّما ينافي ذلك لما يرجع إلى الداعي؛ من حيث إنّ ما دعى إلى تعظيم زيد[٢] صارفٌ عن الاستخفاف به.

قيل: لا نسلّم أنّ ما يدعو إلى تعظيم زيد يصرف عن الاستخفاف به على كلّ حال، و إنّما يتعذّر ذلك في من يكون غرضه نفع زيد و سروره، أو يكون ممّن يتعدّى إليه نفعه و ضرره[٣]، فأمّا من يكون غرضه فعل المستحقّ به- سواء نَفَعَه أو ضرّه، و لا يتعدّى إليه نفعه و لا ضرره- لا يمتنع أن يفعل به الأمرين، و لا يصرفه أحدهما عن الآخر.

و أيّ فرق بين من ادّعى ذلك في المدح و الذمّ، و بين من ادّعى ذلك في الألم و اللذّة، و قال: إنّ فعل أحدهما يصرف عن فعل الآخر؟ و لا خلاف أنّ فعل الألم و اللذّة في حال واحدة من فاعل واحد جايز غير متناف. و عند أبي هاشم إنّ المحسن يستحقّ بإحسانه الشكر مع ضرب من التعظيم؛ و إن كان كافراً أو صاحب كبيرة مستحقّاً للعقاب و الاستخفاف، فقد اجتمع عنده استحقاق التعظيم و الاستخفاف و لم يتنافيا.

و قوله: إنّ التعظيم المقابل للنعمة بخلاف[٤] التعظيم المستحقّ على الطاعة، طريق لا يلتفت إليه؛ لأنّ التعظيم إن نافى الاستخفاف، فمن حيث كان تعظيماً و ذلك استخفاف، لا شيء[٥] يرجع إلى أسبابه، فإن جاز اجتماعه[٦] في موضعٍ جاز اجتماعهما في كلّ موضعٍ، و لذلك قال أبوعلي إنّ

---

١. نسخة بدل ب: الذمّ.

٢. ب: - زيد.

٣. ج: أو ضرّه.

٤. ب: خلاف.

٥. ذ (ص ٣٠٦): لا لشيء.

٦. كذا. و الصحيح: «اجتماعهما»، كما في: ذ (ص ٣٠٦).

أحدهما يحبط صاحبه.

و ليس لأحد أن يقول: أنتم حدّدتم المدح بـ «ما أنبأ عن عظم حال الممدوح»، و الذمّ بـ «ما أنبأ عن اتّضاع حال المذموم»، و لا يجوز أن يكون الحال الواحدة عظيمة متّضعة، بل ثبوت أحدهما يقتضي نفي الآخر.

و ذلك؛ أنّا أردنا بذلك الإشارة إلى حالتين له[1]، إحداهما عظيمة و الأخرى متّضعة، و لا يرجع بذلك إلى حالة واحدة، و التنافي للحالة الواحدة أن تكون متّضعةً رفيعةً، و لا يمتنع أن يكون الشخص إحدى حالَيه رفيعةً، و أخرى متّضعةً.

و استدلّوا أيضاً بأن قالوا: مِن حقّ الثواب و العقاب أن يكونا صافيين من كلّ شوب، فلو استحقّا في الحالة الواحدة لم يخل أن يستحقّ فعلهما على الجمع أو البدل، فإن جمع بينهما خرجا عن الصفة اللازمة لهما، و إن فُعِلا على البدل فمثل ذلك؛ لأنّ أيّهما قدّم على الآخر فالمفعول به منتظراً لوقوع الآخر، و ذلك يوجب الشوب و نفي الخلوص، و إذا امتنع فعلهما امتنع استحقاقهما.

قلنا: أوّل ما نقوله أنّ العقل لا يدلّ على أنّ الثواب يجب أن يكون صافياً خالصاً، و كذلك العقاب، فمن ادّعى ذلك فعليه الدلالة، و الذي علم بالإجماع أنّ الثواب لا يمتزج بالعقاب، و العقاب لا يمتزج بالثواب، و علمنا أيضاً بالإجماع أنّ الثواب لا يتعقّبه عقاب، فأمّا العقاب فلا دلالة على أنّه لا يتلوه ثواب إلّا في الكفّار؛ فإنّ المعلوم أنّ عقابهم لا يتلوه ثواب، فأمّا فسّاق أهل الصلاة فلا دلالة عليه. و ليس إذا تعقّب العقابَ الثوابُ يجب أن يكون المعاقَب في راحةٍ و لذّةٍ؛ لأنّه يجوز أن يُلهيه الله عن ذلك و يشغله عن الفكر، و كيف لا يشغله عن ذلك ما هو فيه مِن أليم العقاب؟

على أنّه لو عَلِم انقطاعَ عقابه لما اعتدّ بذلك مع ما هو فيه من أنواع العقاب، و يجري ذلك مجرى ما نقوله من أنّ أهل النار يعرفون الله[2] ضرورةً، و تسقط عنهم مشاقّ النظر، لكن لا يعتدّ بذلك إذ كان هذا بعينه راحةً لأهل الجنّة.

على أنّ أهل النار يعلمون بحصول أولادهم في الجنّة و حصول أعدائهم في النار، و مع ذلك

---

١. ب: - له.

٢. ج: - الله.

لا يعتدّ بسـرورهم بذلك، و إن كان ذلك بعينه سـروراً لأهل الجنّة إذا علموا كون أولادهم معهم في الجنّة و كون أعدائهم في النار، فمهما قالوا في ذلك فهو قولنا بعينه فيما سـألوا عنه، سـواء قالوا يشغلهم أو يلهيهم أو غيره.

و قولهم: ما استحال فعله استحال استحقاقه، إن أرادوا أنّه يستحيل استحقاقه على الوجه الذي يستحيل فعله، كان صحيحاً، و الثواب و العقاب يستحيل فعلهما على الجمع، و لا يستحقّان على هذا الوجه، فما المانع أن يستحقّا معاً على سبيل البدل؟ و ليسا في ذلك[1] بأكثر من الضدّين اللذين يستحيل فعلهما على الجمع، و إن كان ذلك جايزاً على البدل، و يكون القادر قادراً عليهما على البدل دون الجمع.

و ليس لهم أن يقولوا: كيف يكون معاقباً في حالٍ هو مستحقّ فيها للثواب؟

قلنا: كما يكون مستحقّاً للثواب في حالٍ هو فيها مكلّف، و في حالٍ هو فيها ميّت و تراب، و هي حال كونه في القبر، و إلى أن يحييه الله تعالى؛ لأنّ المطيع يستحقّ الثواب عقيب الطاعة، و إن تأخّر إلى زمان الفعل بأوقات كثيرة.

و قالوا أيضاً: معلوم ضرورةً قبح الذمّ على الإساءة الصغيرة، مثل كسر قلم لمن له إحسان عظيم و إنعام جليل، مثل تخليص النفوس من المهالك و الإغناء بعد الفقر و الإعزاز بعد الذلّ، و هذه الإساءة- و إن صغرت- لو انفردت من هذا الإحسان لحسن[2] الذمّ عليها، و إنّما قبح في هذه الحال لسقوطها و انحباطها. و إذا ثبت ذلك في المدح و الذمّ ثبت مثله في الثواب و العقاب.

قلنا: ما ادّعيتموه غير مسلّم؛ لأنّه لا يمتنع عندنا أن يذمّ بالإساءة الصغيرة، و إن استحقّ المدح على الإحسان العظيم. يبيّن ذلك أنّه لو ندم هذا المسيء بالإساءة الصغيرة على إحسانه لحسن ذمّه على الاساءة الصغيرة، فلو كان انحبط لَما حسن ذلك؛ لأنّه ليس من مذهب المخالف أنّ ما ينحبط يعود بعد زواله.

فإن قالوا: معلوم ضرورةً أنّ حال المسيء بالحقير منفرداً من الإحسان بخلاف حاله إذا قارنت

---

١. ج: - ذلك. أ: ذاك.

٢. ب: يحسن.

الإحسان العظيم.

قلنا: لا شبهة في اختلاف حالته؛ لأنّه إذا انفرد يستحقّ الذمّ لا غير، و إذا قارنت الإحسان استحقّ المدح و التعظيم مضافاً إلى استحقاق الذمّ، فلذلك افترقا.

على أنّا نعلم أنّه حسن ممّن أحسن إليه بعض الناس بإحسان و أساء إليه بإساءةٍ لا تظهر مزيّة أحدهما على الآخر، أن يمدحه على أحدهما و يذمّه على الآخر، و يقول له في المحافل: قد أحسنت إليّ في كذا و كذا، و يمدحه و يشكره، ثمّ يقول: لكنّك أسأت إليّ في كذا، و يعنّفه و يبكّته. و هذا يدلّ على اجتماع الاستحقاقين و بطلان ما قالوه من التحابط. و إذا اجتمعا في بعض المواضع علم فساد القول بالإحباط، و تُحمَل المواضع المشتبهة على الموضع الذي لا يشتبه.

على أنّا لو سلّمنا قبح ذمّ من أساء بإساءةٍ صغيرةٍ و قد تقدّم منه إحسان عظيم، لم يدلّ قبح ذلك على سقوط المستحقّ؛ لأنّه قد يقبح فعل المستحقّ في كثير من المواضع لا لسقوطٍ بل لأمر آخر. ألا ترى أنّ فعل الثواب عقيب الطاعة قبيحٌ و لا يدلّ على سقوطه، و كذلك العقاب عقيب المعصية، و الاستحقاق ثابتٌ هاهنا، فكيف يجعل قبح فعل الذمّ دليلا على سقوطه؟

فإن قالوا: ثبوت الاستحقاق يقتضي حسن فعله، و قبح فعله يدلّ على زوال الاستحقاق، إلّا أن يعرض عارض أو يمنع مانع معقول، و فعل الثواب و العقاب عقيب الطاعة و المعصية إنّما قبح؛ لأنّه يؤدّي إلى الإلجاء و سقوط التكليف و الغرض به، و قبح ذمّ كاسر القلم لا وجه له يعقل إلّا زوال الاستحقاق.

قيل: فقد بطل أن يكون قبح فعل الشيء دلالة على سقوط استحقاقه، و هو الذي قصدناه، و إن لم يعلم وجه القبح في الموضع الذي فرضوه.

على أنّه يمكن أن يقال: إنّ وجه القبح في ذلك أنّ كثرة إحسانه إليه و عظيم نعمته عليه مانعةٌ من فعل ذلك به، كما أنّ من كان له على غيره مائة ألف قنطار دنانير، و لذلك الغير عليه ربع شعيرةٍ، لم يحسن منه أن يطالبه بربع[1] الشعيرة، و إن كان لا يدلّ ذلك على سقوطه؛ لأنّه ليس من جنس حقّه، و اذا اختلف جنساهما احتاج إلى التراضي في سقوط أحدهما بالآخر، و لو كان قد

---

١. أ: بالربع.

سقط لما حسن منه- متى قضى ما عليه من الدنانير- أن يطالبه بربع[1] الشعيرة، و قد علمنا أنّه يحسن. و كذلك لو ندم على إحسانه إليه لكان يحسن من المساء إليه بكسر القلم أن يذمّه على كسر قلمه، فلو كان سقط لما حسن ذلك.

و قد قيل: إنّه يحسن مدح الواحد منّا بكمال عقله و بوفور حلمه و شريف نسبه، مع ذمّه على أخلاق أخر، من العجلة و سرعة الغضب، و إنّ أحدهما لا يمنع من الآخر و إن كثر أحدهما و قلّ الآخر، فدلّ ذلك على أنّه لا تنافي بين كثير الذمّ و قليله.

[ما استُدِلّ به من الآيات على صحّة الإحباط و تزييفه]

فأمّا قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾ (هود: ١١٤)، و قوله: ﴿لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى﴾ (البقرة: ٢٦٤)، و قوله تعالى: «لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبيّ» إلى قوله: ﴿أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ﴾ (الحجرات: ٢)، و قوله: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ (الزمر: ٦٥)، فلا يصحّ الاحتجاج بذلك؛ لأنّ الظواهر يجب بناؤها على دلالة العقل، و قد بيّنّا بطلان التحابط.

فلو كان لهذه الآيات ظواهر لوجب حملها على ما يطابق أدلّةَ العقل. فكيف، و لا ظاهر لشيء منها، بل إلى أن تشهد بما نقوله أولى؛ لأنّ الإحباط في جميعها عُلِّقَ بالأعمال دون المستحقّ عليها، و مخالفونا يقولون التحابط بين المستحقّ عليها، فلا شاهد لهم في ذلك.

و نحن يمكننا حملها على ظاهرها من غير عدول عنها؛ لأنّ معنى قوله: «إن الحسنات يذهبن السيئات» أنّ من استكثر من الحسنات و أدمَنَ على فعلها، كان ذلك لطفاً له في الامتناع من القبائح، و هذا يوافق الظاهر، و لا يحتاج معه إلى تقدير الجزاء فيه.

و أمّا باقي الآيات، فتبيّن بأن نقول: إبطال العمل و إحباطه عبارةٌ عن وقوعه على خلاف الوجه المنتفع به. ألا ترى أنّ أحدنا لو جعل لغيره عوضاً على نقل شيء من موضع إلى موضع معيّن، فنقله إلى غير ذلك الموضع، فإنّه لا يستحقّ الأجرة، و لجاز أن يقال: أحبطتَ عملَك و أبطلتَه؛ لأنّك أوقعتَه على خلاف الوجه الذي أُمرتَ به، و عدلتَ عن الوجه الذي كنتَ تستحقّ به الأجرة، و معلوم أنّه ما استحقّ شيئاً فأبطله، بل المراد ما ذكرناه.

---

١. ب: ربع.

و لمّا كانت الصدقة إنّما يستحقّ بها الثواب إذا حصلت لوجه الله تعالى، فإذا فُعِلَت للمنّ لم يستحقّ بها شيئاً، فيكون أبطلها. و كذلك رفع الصوت على صوت النبيّ صلى الله عليه و آله لو كان على سبيل الإجابة لدعائه لاستحقّ به الثواب، و إذا كان على خلافه بطل في نفسه، و كذلك من عبد مع الله غيره شريكاً له يوصف عمله بالبطلان؛ لأنّه لو وجّه العبادة إليه تعالى وحده لاستحقّ بها الثواب.

[حسن العفو عن العقاب المستحقّ]

فأمّا الذي يدلّ على حسن العفو عن العقاب المستحقّ هو أنّه حقّ لله تعالى، إليه قبضه و استيفاؤه، لا يتعلّق بإسقاطه إسقاط حقّ للغير منفصلٍ منه، فوجب أن يسقط بإسقاطه، كالدَين؛ فإنّه يسقط بإسقاط صاحبه؛ لاختصاصه بهذه الأوصاف.

يبيّن[1] ذلك أنّ من إليه قبض حقّ و استيفائه، يسقط بإسقاطه، و من ليس إليه[2] الاستيفاء لا يسقط بإسقاطه. ألا ترى أنّ الطفل لمّا لم يكن إليه القبض و الاستيفاء لم يسقط بإسقاطه، و كذلك المولّى عليه و البالغ الرشيد لمّا كان إليه القبض سقط بإسقاطه.

و العلّة في ذلك أنّ كلّ ذلك تصرّف في الحقّ، فمن ملك بعضه ملك جميعه، و من لم يملك البعض لم يملك الجميع.

و شرطنا أن يكون حقّاً؛ لئلّا يلزم إسقاط حقّ عليه،[3] كالعوض و الثواب. و العوض و الثواب إنّما لم يسقط[4] بإسقاط مستحقّه؛ لأنّ مستحقّه ليس إليه القبض و الاستيفاء، فهو في حكم المولّى عليه.

وشرطنا أن لا يتعلّق بحقٍّ لغيره منفصل منه؛ احترازاً من سقوط الذمّ المستحقّ على القبيحِ لقبحه بإسقاطنا؛ لأنّ هذا الذمّ تابع للعقاب، فلا يجوز زواله مع ثبوت العقاب، فلو سقط بإسقاطنا لسقط العقاب، و هو حقّ لغيرنا منفصل.

---

١. ب: تبيّن.

٢. ب: له.

٣. كذا.

٤. أ، ب: يسقطا.

و راعينا الانفصال؛ لأنّ الذمّ يسقط بإسقاط العقاب؛ لأنّه تابع له، فهو كالحقوق المتعلّقة بالدَين من الأجل و الخيار و غيرهما، [يسقط] عند سقوط الدَين.[١]

و لا يسقط العقاب بإسقاط الذم؛ لأنّ العقاب ليس بتابع للذمّ. على أنّ الذمّ ليس بحقّ خالص لنا؛ لأنّا متعبّدون به، و فيه مصلحة في الدين لنا، فكأنّه حقّ علينا، و لأنّه ممّا يردع المفعول به، فكأنّه حقّ له، و لم يخلص حقّ لنا كالدين.

و إن اقتصرتَ ذلک فقلتَ: العقاب حقّ لله تعالى، إليه قبضه و استيفاؤه، و يتعلّق باستيفائه ضرر، فوجب أن يسقط بإسقاطه كالدَين، فلا يلزم على ذلک الثواب و العوض و المدح و الشكر؛ لأنّه لا ضرر في جميع ذلک يتعلّق باستيفائه، و لا يلزم الذم؛ لأنّه ليس بضرر؛ لأنّه حقّ للفاعل و المفعول به، على ما مضى.

فإذا ثبت أنّ العقاب يسقط بإسقاط الله فوجب أن يكون حسناً إذا انتفت عنه وجوه القبح؛ لأنّه من جملة الإحسان و إيصال المنافع.

و لا بدّ في جميع ذلک من انتفاء وجوه القبح، حتّى يخلص كونه حسناً.

[انتفاء وجوه القبح عن العفو عن المذنبين]

فإن قيل: من أين لكم انتفاء وجوه القبح عن العفو عن المذنبين؟

قلنا: وجوه القبح معقولة؛ إمّا أن يقبح الشيء لكونه ظلماً أو كذباً أو عبثاً أو مفسدةً أو إغراءً بقبيح، و كلّ ذلک منتف هاهنا، فوجب أن يكون حسناً.

و إنّما قلنا: إنّه ليس بمفسدة و لا إغراء بقبيح؛ لأنّ العفو إنّما يقع في الآخرة، بحيث لا تكليف و لا مفسدة فيه.

فإن قيل: الإطماع فيه إغراء بالذنوب في الدنيا.

قيل: هذا باطل؛ لأنّ في المكلّفين مَن إذا ارتفع طمعه في العفو كان أقرب إلى ارتكاب القبائح، و فيهم من يكون بخلافه، فالأحوال مختلفةٌ.

فإن قيل: متى طمع المكلّف في العفو لا يكون مزجوراً غايةَ الزجر.

---

١. ذ (ص ٣١٤): كسقوط كلّ حق يتعلق بالدّين - مِن أجَلٍ و خيار و غيرهما - عند سقوط الدّين.

قلنـا: و لِمَ قلتم إنّـه لا بدّ من غاية الزجر؟ فإنّ هذه دعوى لا دليل عليها. ثمّ ما الذي تريدون بغاية الزجر؟ أتريدون غايةَ ما نمكن و نقدر عليه؟ أم تريدون غاية ما تقتضـيه الحكمة؟ فإن أردتم الأوّل فـذلـك بـاطـل؛ لأنّ هاهنا غايات كثيرةً ما زجر بها و لا توعّد عليها. و إن أردتم الثاني ما الذي يدلّ على أنّ رفع الطمع مـا تقتضـيه الحكمة؟ و يلزم على ذلك أن يخبر الله تعالى بعدد أجزاء العقاب و كيفيّة وصولها إليه؛ لأنّ ذلك أزجر لا محالة.

فإذا ثبت أنّ العقاب يسـقط بالعفو، فالعفو أن يقول: قد أسـقطت عقاب زيد، أو: سـمحت بعقابه، فيسـقط بـذلـك عقـابه و مؤاخذته به[1] فيما بعد. و يجري ذلك مجرى المطالبة بالدين بعد الإبراء و الإسقاط.

و في الناس من قال: يسـقط بهذا، و يسـقط بأن لا يفعل العقاب، و الحال حالٌ يحسـن فيها فعل العقاب، فإذا لم يفعل يسقط ما يخص[2] تلك الحال من العقاب، دون ما يختصّ المستقبل.

و هذا ليس بصـحيح عندنا؛ لأنّ العدول عن استيفاء الحقّ- و إن كان الحال حال الاسـتيفاء- لا يـدلّ على سـقوط الحقّ. ألا ترى أنّ من لـه على غيره دين في وقـت بعينه، فلم يسـتوفه في ذلك الوقت، لا يقول أحد إنّه يُسقِط دينَه، بل الدَين ثابت على ما كان.

فإن قيل: أيّ فائدة في التأخير، و الوقت وقت الاستيفاء؟

قيل: إذا لم يكن له داع إلى اسـتيفائه و لا إلى إسـقاطه، فلا بدّ من تأخيره. على أنّه لا بدّ من أن يتعلّق بالتأخير فايدة، كما يتعلّق بالاسـتيفاء[3]، و مَن الذي يشكّ في أنّ ترك المطالبة بردّ الوديعة في الوقت الذي يجوز المطالبة بها ليس بإسقاط لها؟ فإنّ ذلك لا يخفى على أحد من العقلاء.

[في سقوط العقاب عند التوبة تفضّلاً]

فإن قيل: ما تقولون في التوبة؟ هل يسقط العقاب عندها- وجوباً أو تفضّلاً-؟

قلنـا: الـذي نـذهب إليه أنّ التوبة طاعةٌ يسـتحقّ بها الثواب، فأمّا سـقوط العقاب عندها فإنّما هو تفضّل من الله تعالى، و كان يجوز منه أن لا يسقط و يؤاخذ مع وجود التوبة.

---

١. ب، ج: -به.

٢. ب: + في.

٣. نسخة بدل ب: إسقاط.

يدلّ على ذلك: أنّه لو سقط العقاب عندها وجوباً لم يخل من أن يسقط بكثرة استحقاق الثواب عليها أو من وجه آخر. فإن كان الوجه الأوّل فقد بيّنّا بطلان التحابط بين الطاعة و المعصية و بين المستحقّ عليهما، و إن كان إسقاطها للعقاب من حيث كانت بذلاً للمجهود، فما دليلكم عليه؟ فإنّا لا نسلّم ذلك.

فإن قيل: لو لم تُسقط التوبةُ العقابَ لقبح تكليف الفاسق للثواب، و الفاسق مع استحقاقه للعقاب لا يجوز أن يستحقّ الثواب، فيجب أن يكون له طريق إلى إزالة عقابه لينتفع لما عرّض له، و ليس ذلك إلّا التوبة التي تُسقط العقاب.

قيل: لم لا يجوز أن يكون المستحقّ للعقاب كلّف الطاعة، و يستحقّ على فعلها الثواب، فيجتمع له الاستحقاقان معاً؟ فإنّ عندنا يجوز ذلك، و قد بيّنّاه فيما مضى. و لو صحّ لكم أنّهما لا يجتمعان لصحّ ما قلتم، لكن دون صحّته خرط القتاد. و لو صحّ لكم تأثير الثواب في العقاب أو العقاب في الثواب، لصحّ لكم ذلك في التوبة، فلا يجب أن يبنى الشيء على نفسه.

على أنّا لو سلّمنا أنّه لا بدّ أن يكون له طريق إلى الانتفاع بما عُرِّضَ له من الثواب، و أنّه لا ينتفع بذلك إلّا بزوال عقابه، فقد جعل الله له الطريق إلى ذلك؛ لأنّه أعلمه أنّه يتفضّل عليه بإسقاط العقاب عند التوبة، فينتفع حينئذ بثواب طاعته، سواء كان سقوط العقاب واجباً أو تفضّلاً.

و يمكن أن يقال: يمكن أن ينتفع بأن يستكثر من الطاعات التي يريد ثوابها على عقاب معاصيه، فيسقط ما يوازيها و ينتفع بما زاد عليه.

و ليس لأحد أن يقول: الطاعة التي يقابل ثوابها- متى فعلها- لعقاب فسقه من جملة تكليفه، و لا سبيل له إلى الانتفاع بثوابها مع عقاب ذلك الفسق.

و ذلك؛ أنّه لا شيء من الطاعات التي- متى فعلها- يقابل ثوابُها عقابَ ذلك الفسق إلّا و كان يمكنه أن ينتفع بثوابها بغيرها[1]، بأن يكون قدّم عليها طاعاتٍ غيرها، يقابل ثوابها عقاب ذلك الفسق.

فإن قيل: ما قابل من الطاعات ثوابه لعقاب الفسق لا يمكنه الآن الانتفاع به، و إن كان يتمكّن من ذلك، بأن يقدّم الطاعات الكثيرة قبله.

---

١. كذا. و في: ذ (ص ٣١٨): بعينها.

قلنا: و كذلك ما [يفعله][1] صاحب هذا الفسق الكبير عندكم من الطاعات لا يتمكّن الآن المكلّفُ من الانتفاع بثوابه، لكن كان يمكنه ذلك بأن يقدّم التوبة، فقد تساويا في هذا الوجه.

[ما استدلّوا به على وجوب قبول التوبة و تزييفه]

و استدلّوا على وجوب قبول التوبة بوجوب قبول الاعتذار، و قالوا: المعتذر إليه إذا غلب في ظنّه صدق المعتذر، قبح منه من الذمّ على إسائته ما كان يحسن قبل هذا، فإذا كان الاعتذار هو التوبة في المعنى- و إنّما اختصّ بهذا الاسم إذا وقع من إسائة بعضنا إلى بعض، و يسمّى توبةً إذا وقع من قبيح- فثبت بذلك أنّ التوبة مزيلةٌ للعقاب وجوباً.

قلنا: الخلاف في المعتذر كالخلاف في التائب، و من الذي سلّم أنّه يقبح من المعتذر إليه- مع غلبة ظنّه بأنّ المعتذر صادق- ما كان يحسن منه قبله؟ فهذه محض الدعوى، و ادّعاء الضرورة في ذلك لا يمكن مع خلافنا و خلاف جميع المرجئة[2] فيه. و متى استحسنوا ادّعاء الضرورة مع خلافنا فيه قلنا: و نحن نعلم ضرورةً حسن ذمّ المعتذر، و إن غلب في الظنّ صدقه، و إن خالفوا فيه. و لو كان قد سقط ذمّه بالاعتذار وجب أن يكون متى فرضنا أنّه يذمّ على هذا الاعتذار أن لا يحسن ذمّه على إسائته، و قد علمنا خلافه.

على أنّه يقال لهم: كيف يسقط شيء عند شيء من غير منافاة بينهما، و لا ما يجري مجرى المنافاة؟ فإنّ ما يتعلّلون به- من [أنّ] التعظيم و الإجلال مع الثواب ينافي الاستخفاف و الإهانة مع العقاب- مفقود هاهنا، إذا لم يقولوا أنّ التوبة تسقط العقاب بكثرة الثواب عليها، و أيّ تناف بين التوبة و بين العقاب، أو ما يجري مجرى التنافي؟

فإن قالوا: قد علمنا وجوب التوبة عقلاً، فلو لم يكن سقوط العقاب عندها واجباً لما وجب فعلها؛ لأنّه[3] لا وجه لوجوبها؛ لأنّه لا يجوز أن يكون وجه وجوبها ما فيها من استحقاق الثواب؛ لأنّ

---

۱. أضفناه كما في: ذ (ص ۳۱۸).

۲. هم جماعة تكلموا في الإيمان و العمل. و الإرجاء تأخير الحكم في مرتكب الكبيرة إلى يوم القيامة؛ فلا يقضى عليه بحكم في الدنيا. و كانوا يقولون لا تضرّ مع الإيمان معصية، كما لا تنفع مع الكفر طاعة. و هم أربعة أصناف: مرجئة الخوارج، مرجئة القدرية، مرجئة الجبرية، و المرجئة الخالصة. راجع عنها: مقالات الإسلاميين، ص ۱۳۲- ۱۵٤؛ الملل و النحل، ج ۱، ص ۱٦۱- ۱٦۸؛ الفرق بين الفرق، ص ۱۹۰- ۱۹۵؛ اعتقادات فرق المسلمين و المشركين، ص ۷۳- ۷۸.

۳. ب: فإنّه.

المنافع لا يدخل الفعل في كونه واجباً.

قلنا: و من يسلّم أنّ التوبة واجبة عقلاً؟ بل عندنا إنّها تجب لكونها لطفاً في ترك القبيح و فعل الواجب، و ذلك يعلم بالسمع. و متى علم بالسمع أنّ الله تعالى يسقط العقاب عندها تفضّلاً وجبت لإزالة العقاب؛ لأنّها صارت طريقاً إلى إزالة الضرر. و لا فرق بين أن يزول العقاب عندها وجوباً أو تفضّلاً في أنّها تجب ليزول العقاب بها.

فإن قيل: إذا قلتم إنّ بالسمع يعلم زوال العقاب عندها، فما هذه التوبة التي يزول العقاب عندها تفضّلاً من الله تعالى؟

قلنا: يجب أن نقول[1] إنّها الندم على القبيح و العزم على أن لا يعود إلى مثله في القبح؛ لأنّ هذه التوبة أجمع المسلمون على سقوط العقاب عندها بلا خلاف بينهم. فأمّا إذا عزم على أن لا يعود إلى مثله في وجه القبح أو في العظم و زيادة العقاب، فيه خلاف بين الأمّة؛ فإنّ فيهم من قال لا يسقط.

و إنّما اختلفوا في ذلك من حيث ذهبوا إلى أنّ سقوط العقاب عندها واجب عقلاً، فأوجبوا أن يكون العزم متناولاً لجهة استحقاق العقاب من القبح المجرّد، أو وجه القبح. فأمّا على ما قلناه في[2] أنّ التوبة لا توجب إسقاط العقاب عقلاً و أنّ المرجع في ذلك إلى السمع، فالواجب أن نعتبر ما اجتمعت الأمّة على سقوط العقاب عنده بلا خلاف، دون ما فيه الخلاف خاصّة. و ليس هاهنا دليل يقوم مقام الإجماع في هذا الباب.

[في مَن جمع بين الإيمان و الفسق]

فأمّا من جمع بين الإيمان و الفسق، فإنّا لا نقطع على عقابه، بل نجوّز العفو عنه، و أن يسقط الله عنه عقابه تفضّلاً.

و إنّما قلنا ذلك؛ لأنّا قد بيّنّا جواز العفو عقلاً، و أنّه يسقط بإسقاط مستحقّه، و ليس في السمع ما يمنع منه؛ لأنّا تصفّحنا جميع أدلّته فلم نجد دليلا يمنع من ذلك، فوجب أن يكون التجويز الذي

---

١. ب: يقول.

٢. كذا، و الصحيح: مِن.

علمناه عقلاً ثابتاً.

و لا يلزم على ذلك الشكُّ في عقاب الكفار؛ لأنّ السمع منع من ذلك؛ لأنّ المسلمين أجمعوا على أنّ الكفّار معاقبون لا محالة، و معلوم ضرورة ذلك[1] من دينه عليه السلام.

[في الشفاعة و أنّ حقيقتها إسقاط المضارّ]

و أيضاً: فلا خلاف أنّ للنبيّ صلى الله عليه و آله شفاعةً و أنّه يشفع، و الشفاعة حقيقتها في إسقاط المضارّ المستحقّة، فوجب بذلك القطع على جواز العفو عن مستحقّي العقاب من أهل الصلاة، بل على وقوع ذلك بجماعةٍ غير معيّنة؛ من حيث علمنا وقوع شفاعته عليه السلام، و أنّها تؤثّر فيما هي حقيقة فيه.

و الدليل على أنّ الشفاعة حقيقتها إسقاط المضارّ أنّها لا تخلو أن تكون حقيقةً في إسقاط الضرر لا غير، أو في إيصال المنافع لا غير، أو مشتركة بينهما. و الأوّل هو الصحيح المطلوب، و الثاني يقتضي أنّ من يسأل في إسقاط ضرر عن غيره لا يسمّى شافعاً، و لا خلاف في تسميته بذلك. و أمّا القسم الثالث فالذي يفسده أنّه كان يجب إذا سألنا الله تعالى في زيادة كرامة النبيّ عليه و آله السلام و رفع درجاته أن نكون شافعين فيه، و أحدٌ من الأمّة لا يطلق ذلك، لا معنىً و لا لفظاً.

فإن قيل: إنّما لم يطلق ذلك؛ لأنّ الشفاعة تقتضي الرتبة، فلمّا كان النبيّ عليه السلام فوقنا لم نكن شافعين فيه، كما لا نكون آمرين له.

قيل: هذا باطل؛ لأنّ الخطاب على ضربين، أحدهما يعتبر فيه الرتبة كالأمر و النهي، و الآخر لا يعتبر فيه ذلك كالخبر.

فما تعتبر فيه الرتبة إنّما تعتبر بين المخاطِب و المخاطَب، دون[2] ما يتناوله الخطاب و تعلّق به. ألا ترى أنّ الأمر لمّا اعتبرت فيه الرتبة اعتبرت فيه بين الآمر و المأمور، دون من يتعلق[3] الأمر به؛ لأنّ القائل يقول لغلامه: ألقِ الأميرَ، و ألقِ الحارسَ، و يكون في الحالين آمراً له، و إن تعلّق الأمر في

---

١. ب: ذلك ضرورة.

٢. أ: + و.

٣. أ: متعلق.

أحدهما بمن هو فوقه و في الآخر بمن هو دونه. فالشفاعة إن كانت الرتبة معتبرةً فيها وجب أن يعتبر بين الشافع و المشفوع إليه، دون من يتعلّق به الشفاعة.

و ليس لأحد أن يقول: لو جاز ذلك لجاز أن يكون الحارس شافعاً في الوزير، إذا سأل الأميرَ إسقاط الضرر عنه.

و ذلك؛ أنّه إنّما لا يقال ذلك لأنّ العادة غير جارية بأن تؤثّر شفاعة الحارس في الوزير، فإن فرضنا أنّ السلطان غضب على بعض أصحابه، و علم أنّه لا يقبل فيه إلّا مسألة بعض الحرّاس، ثمّ سأل الحارس فأجابه، جاز أن نقول: شفّع الحارس في الأمير- في إسقاط الضرر عنه- و الوزير[1]، و إن كنّا لا نسمّي قول الحارس للأمير: افعل، أمراً في موضع من المواضع، فبان الفرق بينهما.

على أنّه كما لا يقال: شفّع الحارس في الأمير، كذلك لا يقال: سأل الحارس في الأمير في إسقاط الضرر عنه، فلو كان إطلاق لفظ الشفاعة لم يجز للرتبة[2]، لوجب إطلاق لفظ السؤال؛ لارتفاع الرتبة. ألا ترى أنّهم لا يقولون: أمر الحارسُ الأميرَ، و يقال: سأله، فعلم بذلك أنّه إنّما لم يجز إطلاق لفظ الشفاعة لما قدّمناه، دون اعتبار الرتبة.

على أنّه قد قيل: إنّ الشفاعة لا تراعى فيها الرتبة بحالٍ، و لأجل ذلك قال النبيّ عليه السلام لبُرَيرة: «إنّما أنا شافع»[3]، فعلم بذلك أنّ الشفاعة لا تعتبر فيها الرتبة.

و يبيّن ذلك أيضاً: أنّ كلّ كلام يعتبر فيه الرتبة لا يدخل بين الإنسان و بين نفسه. ألا ترى أنّهم لا يقولون: أمر فلانٌ نفسَه، و يقولون: شفّع فلانٌ في نفسه، كما يقولون: سأل في حاجة نفسه. فعلم بذلك أنّ الشفاعة لا تعتبر فيها الرتبة بحال.

و لو سلّمنا أنّ الشفاعة مشتركة بين إسقاط الضرر و زيادة المنافع، لخصّصناها بإسقاط الضرر؛

---

١. كذا. و لعلّ الصحيح: «أن نقول: شفّع الحارس في الوزير في إسقاط الضرر عنه».

٢. ج: للمرتبة.

٣. عن ابن عبّاس: إنّ زوج بريرة كان عبداً يقال له: مغيث، كأنّي أنظر إليه يطوف خلفها يبكي و دموعه تسيل على لحيته، فقال النبي صلى الله عليه و آله و سلّم للعبّاس: يا عبّاس ألا تعجب من شدّة حبّ مغيث بريرة، و شدّة بغض بريرة مغيثاً. فقال لها: لو راجعتيه فإنّه أبو ولدك، فقالت: يا رسول الله أ تأمرني، قال: إنّما أنا شافع، قالت: لا حاجة لي فيه. انظر: مسند أحمد بن حنبل، ج ١، ص ٢١٥؛ سنن أبي داود، ج ٢، ص ٢٧٧.

لقوله عليه السلام: «ادّخرتُ- و في خبر آخر: أعددتُ- شفاعتي لأهل الكبائر من أُمّتي»[1]، و هذا صريح لما[2] قلناه، و الأمّة قد تلقّت هذا الخبر بالقبول، فليس لأحد أن يجعله من أخبار الآحاد.

و ليس لهم أن يقولوا: إنّ المراد به زيادة المنافع، و إنّما خصّ أهل الكبائر لأنّهم أحوج إليها؛ لأجل أنّهم انحبط ثوابهم بكبائرهم.

و ذلک؛ أنّ شفاعته لا يخلو أن تكون بعد إقلاعهم و توبتهم من الكبائر، أو قبل التوبة. فإن كان الأوّل، فلا يجوز تسميتهم بأنّهم أهل كبائر؛ لأنّه اسم ذمّ، و هم لا يستحقّون بعد التوبة شيئاً من الذمّ. فإن أرادوا أنّه كان من أهل الكبائر، قيل: هذا ترک للظاهر.

و إن كان الوجه الثاني فلا يجوز؛ لأنّه لا يحسن أن يسأل النفع لمن لا يحسن إيصاله إليه، و مستحقّ العقاب لا يحسن أن يوصل إليه في حال العقاب شيء من المنافع.

فإن قيل: قوله: «ادّخرت» و «أعددت» إشارة إلى حال الادّخار، و هي غير حال وقوع الشفاعة؛ لأنّ حال الادّخار حال التكليف، و هم في هذه الحال أهل الكبائر، و إن تابوا فيما بعد فزال عنهم هذا الاسم، فوقعت بهم الشفاعة.

قلنا: حال الادّخار هي جميع الأحوال التي لم تقع فيها الشفاعة، و إذا كان من شفّع فيه من أهل الكبائر لا بدّ أن يتوب قبل أن يفارق الدنيا، فهو بعد التوبة و قبل وقوع الشفاعة لا يستحقّ الوصف بأنّه من أهل الكبائر، و هذه كلّها أحوال[3] لادّخار الشفاعة إلى وقت وقوعها. فعلم بذلک أنّ بعض أحوال الادّخار لا يستحقّ الوصف بالكبائر، و لفظ الخبر يقتضي ذلک.

[ما استُدِلّ به من الآيات على نفي الشفاعة في أهل الكبائر و تزييفه]

فإن قيل: قوله تعالى: ﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يطَاعُ﴾ (غافر: ١٨)، و قوله تعالى: ﴿وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ﴾ (البقرة: ٢٧٠؛ آل عمران: ١٩٢؛ المائدة: ٧٢)، و قوله تعالى: ﴿وَلَا يشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى﴾ (الأنبياء: ٢٨)، و قوله تعالى في وصف يوم القيامة: ﴿لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ﴾ (البقرة: ٤٨) يمنع جميع ذلک أن تكون الشفاعة في أهل الكبائر.

---

١. انظر: سنن أبي داود، ج ٤، ص ٢٣٦؛ المستدرک على الصحيحين، ج ١، ص ١٣٩.

٢. ب: بما.

٣. أ: هذه أحوال كلّها.

قلنا: أوّل ما في ذلك أنّ العموم لا صيغة له عندنا ينفرد[1] به، فمن أين لنا أنّه أراد العموم دون الخصوص؟ و سندلّ عليه فيما بعد إن‌شاءالله، فعلى هذا لا يمتنع أن تكون الآيات مختصّةً بالكفّار، و قد سمّى الله تعالى الشرك ظلماً بقوله: ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ (لقمان: ١٣).

على أنّه نفى في الآية الأُولى شفيعاً يطاع، و نحن لا نقول بذلك، فلِمَ يجب نفيُ شفيع يجاب؟

فإن قيل: الوقف عند قوله: «شفيع»، و قولُه: «يطاع» مبتدءٌ به.

قلنا: هذا خلاف ما أجمع عليه القرّاء؛ فإنّهم أجمعوا على الوقف عند قوله: «يطاع». و لو أجزنا ما قالوه لما أمكن البدأة بقوله: «يطاع»؛ لأنّ الفعل لا يتلو فعلاً، و بعده قوله: «يعلم». اللّهم إلّا أن يقدّر، فيقول: يطاع الذي يعلم خائنة الأعين، و ذلك ترك للظاهر، فيحتاج مع ذلك أن يحمل لفظ الخبر- الذي هو: «يطاع»- على الأمر، و ذلك مجاز، و على ما قلناه لا يحتاج إليه.

و أمّا قوله: «ما للظالمين من أنصار»، فالنصرة ليست من الشفاعة في شيء؛ لأنّ النصرة هي المدافعة و المغالبة، و الشفاعة يقترن بها الخشوع و الخضوع.

و قوله تعالى: «و لا يشفعون إلّا لمن ارتضى» معناه: من ارتضى أن يشفع فيه، كما قال: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ (البقرة: ٢٥٥)، و كما قال: ﴿وَكَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّمَاوَاتِ لَا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا إِلَّا مِنْ بَعْدِ أَنْ يَأْذَنَ اللهُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَرْضَى﴾ (النجم: ٢٦)، و ليس هذا تركاً للظاهر؛ لأنّ المرتضى محذوف بلا خلاف؛ لأنّهم يقولون: من ارتضى أفعاله، و نحن نقول: من ارتضى أن يشفع فيه.

على أنّه قد قيل: إنّ الفاسق الملّي يجوز إطلاق الاسم عليه، بأنّه مرتضى بمعنى أنّه ارتضى إيمانه، كما يقال: هذا البنّاء مرتضى عندي، أي: في البناء دون غيره من أفعاله.

و قوله تعالى: «لا تنفعها شفاعة» متروك[2] الظاهر؛ لأنّ عند الجميع أنّ هاهنا شفاعةً نافعةً مقبولةً، فإن منعوا من نفعها في[3] إسقاط العقاب منعنا من نفعها في زيادة المنافع، أو نقول: منع من إسقاط

---

١. ب: يتفرد.

٢. ب: +في.

٣. ب: من.

عقاب الكفّار.

فإن قالوا: لا خلاف أنّه يحسن أن نرغب إلى الله تعالى أن يجعلنا من أهل شفاعة نبيّه، فلو كانت الشفاعة في إسقاط العقاب لكنّا سألنا الله تعالى أن يجعلنا من أهل الكبائر.

قلنا: يلزم على ذلك إذا سألنا الله تعالى أن يجعلنا من التوّابين و المستغفرين أن نكون قد رغبنا في الكبائر؛ لأنّ التوبة و الاستغفار لا يكونان إلّا منها، فإن قالوا ذلك مشروط بأنّا متى فعلنا ذلك يجعلنا[1] من التوّابين و المستغفرين، قلنا في الشفاعة مثله حرفاً بحرف.

فإن قيل: يمنع من جواز العفو السمعُ الوارد في كثير من القرآن، مثل قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا﴾ (النساء: ١٤)، و قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَظْلِمْ مِنْكُمْ نُذِقْهُ عَذَابًا كَبِيرًا﴾ (الفرقان: ١٩)، ﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ﴾ (النساء: ١٢٣)، ﴿وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾ (الانفطار: ١٤)، و ما أشبه ذلك من القرآن.

قلنا: لنا في ذلك ثلاثة أوجه من الكلام، أوّلها: أن نبيّن أنّه لا صيغة في اللغة مبنيّة لاستغراق الجنس يختصّ به، و أنّ جميع الألفاظ التي يتعلّق بها المخالف مشتركة بين الخصوص و العموم.

و ثانيها: أن نعارض هذه الآيات بآيات مثلها تتضمّن القطع على العفو و إسقاط العقاب.

و ثالثها: أن نُلزم من جوّز العفو عقلاً و شرط في كلّ عموم القرآن الوارد في ذلك ارتفاع التوبة و زيادة الثواب على مقدار العقاب أن يشرط ارتفاع العفو؛ لأنّ على مذهبه ذلك من مسقطات العقاب، و ما اقتضى اشتراط الأمرين يوجب اشتراط الثالث.

[في أنّه هل للعموم صيغة مستغرقة تختصّ به أم لا]

و الدليل على الأوّل- و هو أنّه لا صيغة للعموم مستغرقةً تختصّ به-: أنّ كلّ لفظة يشار إليها في هذا الباب مستعملةٌ في الخصوص. ألا ترى أنّ القائل يقول: من دخل داري ضربته، و لقيت العلماء، و قطعت السرّاق، و يريد العموم تارةً، و الخصوص أخرى. و ظاهر استعمال اللفظة في معنيين يدلّ على أنّها مشتركةٌ فيهما حقيقةٌ لهما، إلّا أن يدلّ دليل على أنّهم تجوّزوا في أحد الموضعين.

فإن قيل: المجاز أيضاً مستعمل، و لم يدلّ استعماله على أنّه حقيقةٌ.

---

١. ب: لجعلنا.

قلنـا: لو لم يقم دليـلٌ على كونـه مجازاً، و علمنا ضــرورةً من مذهب أهل اللغة أنّهم يتجوّزون[١] ألفاظاً في مواضـع، لحكمنا بأنّ كلّ ما اسـتعملوه حقيقةً. و إنّما قلنا ذلك؛ لأنّ الأصـل في الوضـع الحقيقـة، و المجـاز طـارٍ عليها. ألا ترى أنّه يجوز أن يكون حقيقة لا مجاز لها، و لا يجوز أن يكون مجاز لا حقيقة له؟ و ذلك يوجب أنّ الأصل في الاستعمال الحقيقة.

فإن قالوا: اللفظ مسـتعمل في الأمرين، غير أنّه يسـتعمل مطلقاً مجرّداً في الاسـتغراق، و يسـتعمل في الخصوص مقترناً بدلالة.

قلنا: هذا دعوى لا برهان عليها، و الاســتعمال الذي ادّعيناه قد صــحّ بلا خلاف. و ادّعوا أنّ مع الاســتعمـال في أحـد الموضــعين قرينـةً، و على من يـدّعي أمراً زائداً على ما علمناه دليل. و لو أنّ أصـحاب الخصـوص قالوا: إطلاق هذا اللفظ موضوع للخصوص، و العموم يعلم بدليل، لعارضوهم في المقال.

دليل آخر: و ممّا يدلّ على أنّ هذه الألفاظ مشـتركة بين الخصـوص و العموم، حسـن الاستفهام إذا خاطب بها المخاطب. ألا ترى أنّ من قال: من دخل داري ضـربتُه، يحسـن أن يسـتفهم فيقال: و إن دخل فلانٌ؟ و كذلك إذا قال: لقيت العلماء و أكرمت الأشـراف، يحسـن أن يسـتفهم عن مراده من العموم أو الخصـوص، و لا يحســن الاسـتفهام إلّا مع اشـتراك اللفظ؛ بدلالة أنّه إذا قال: لقيت رجلاً، و ابتعت فرساً، لم يحسـن أن يسـتفهم عن مراده؛ لاختصـاص اللفظ، و لو قال: رأيت عيناً، و شـاهدت شـيئاً، حسـن الاسـتفهام؛ للاشـتراك. و لا يمكن دفع حسـن الاسـتفهام هاهنا؛ لأنّ ذلك يؤدّي إلى دفع حسن الاستفهام في كلّ موضع، و ذلك باطل.

فـإن قيـل: إنّمـا حســن الاســتفهـام؛ لأنّ المخاطَب يجوّز أن يكون المخاطِب تجوّز به، و أراد الخصوص.

قيـل: ذلـك يوجب حســن الاســتفهام في جميع الخطاب؛ لجواز دخول المجاز في جميعه، و ذلك فاسد؛ لِعلمنا بقبح الاستفهام في مواضع كثيرة.

على أنّ المخـاطـب إذا كـان حكيماً و عدل عن الحقيقة إلى المجاز، فلا بدّ أن يدلّ على ذلك،

---

١. أ: يجوّزون.

فلا معنى لاستفهامه مع فقد دلالة المجاز.

فإن قالوا: أ ليس يحسن أن يستفهم من قال: ضربت أبي، فيقال: أ ضربتَ أباك؟ و من قال: صمتُ شهراً، و دفعت إلى فلان عشراً، يحسن أن يستفهم في جميع ذلك، فيقال: أ صمتَ شهراً كاملاً أم ناقصاً؟ و أعطيتَه عشرةً تامّةً أم ناقصةً؟

قلنا: الاستفهام هو طلب العلم و المعرفة، و على هذا لا يحسن إلّا مع اشتراك اللفظ. و قول القائل: أ ضربتَ أباك، ليس باستفهام، و إنّما هو استكبار و استعظام. ألا ترى أنّه لا يحسن أن تقول له مصرّحاً: أ ضربتَ أباك أم لم تضربه؟ كما يحسن أن يقال- لمن قال: ضربتُ غلماني-: أ ضربتَ جميعهم أو بعضهم؟

فأمّا لفظة «شهر» فمشتركة بين الثلاثين و تسعة و عشرين، و «عشرة» مشتركة بين تسعة و عشرة، فلهذا حسن الاستفهام.

فإن قيل: لو لم تكن لفظة «مَن» مستغرقةً للعقلاء لما حسن أن يستثنى منها كلّ عاقل، و نحن نعلم أنّ القائل إذا قال: مَن دخل داري أكرمته، يحسن أن يستثنى منه كلّ عاقل، و الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته؛ بدلالة أنّه يقبح أن يستثنى البهائم من هذا اللفظ لمّا لم يجب دخولها تحته.

قيل: نحن نخالف في ذلك، و نقول: ليس من شرط الاستثناء أن يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته، بل نقول: مِن شرطه أن يخرج من الكلام ما لولاه لصلح دخوله تحته، فاستثناء كلّ عاقل إنّما حسن للصلاح دون الوجوب، و لم يحسن استثناء البهائم؛ لأنّها لا تصلح أن تدخل تحته.

فأمّا حسن الاستثناء من لفظة «عشرة» واحداً و اثنين، فإنّما حسن؛ لأنّ عند بعض المرجئة لفظ عشرة مشتركة بين جميع ذلك، فهذا القائل قد سوّى بين الأعداد و بين غيرها. و الذي استقواه رحمه الله أنّه إذا ثبت ذلك في الأعداد لم يجب ثبوته في غير الأعداد.

على أنّه إذا قيل: إنّ الاستثناء من حقّه أن يخرج من الكلام ما لولاه لصلح دخوله تحته، فإذا وجب ذلك في الأعداد فقد حصل فيه الصلاح و زيادة، فلم ينقض ما قلناه- من أنّ الأصل فيه الصلاح- إذا ثبت في بعض المواضع الوجوب؛ لأنّ الوجوب أزيد من الصلاح.

و ليس لهم أن يقولوا: إنّ هذا يقتضي حسن دخول الاستثناء في النكرات.

و ذلك؛ أنّ استثناء المعرفة من النكرة فإنّه يجوز بلا خلاف. ألا ترى أنّه يحسن أن تقول: اضرب رجالا إلّا زيداً، فأمّا استثناء النكرة من النكرة فإنّما لم يحسن؛ لأنّه لا يفيد شيئاً، فإن وصفتَه أو خصّصتَه حسن؛ لأنّه يقرب من المعرفة، فيجوز أن تقول: جائني قومٌ إلّا رجلا ظريفاً أو عاقلاً.

و يبيّن فساد ما استدلّوا به من الاستثناء: أنّه يحسن بلا خلاف أن يقول القائل: لقيتُ جماعةً من العلماء إلّا زيداً، و أقتل فرقةً من المشركين، و يستثني منهم من أراد، و لا يدلّ على أنّ لفظة «قوم» جماعة مستغرقة. و من قال: إنّ الالف و اللام لا يستغرقان، يلزمه أن لا يستدلّ بدليل الاستثناء؛ لأنّهم يقولون: لقيتُ العلماء إلّا زيداً و عمرواً، و مع هذا لا يدلّ على أنّ اللفظ مستغرق مع الإطلاق.

فإن قالوا: لو لم تكن لفظة «مَن» مستغرقةً للعقلاء لما حسن إذا قال القائل: مَن عندك- مستفهماً- أن يجاب بذكر آحاد العقلاء و جماعاتهم، كما لا يحسن أن يجيب بذكر البهائم، فلو لم يكن اللفظ مستغرقاً لم يمتنع أن يكون الجواب ببعض العقلاء يجري مجرى الجواب ببعض البهائم، و ذلك فاسد.

و أيضاً: فإنّهم استطالوا أن يقولوا: أ زيدٌ عندك، أ خالدٌ عندك، أ بكرٌ عندك، فعدلوا عن ذلك إلى لفظ «مَن»، و أقاموه مقام تعداد الأسماء.

قلنا: لا نسلّم أنّ من أطلق الاستفهام بهذه اللفظة، و لا يُعلَم قصده في خصوص أو عموم، أنّه يحسن أن يجاب بذكر آحاد العقلاء، بل نقول: إنّه متى لم يعلم مِن قصده الاستفهام على وجه الاستغراق لم يحسن أن يجاب بذكر كلّ عاقل.

يبيّن ذلك: أنّه إذا قال: مَن جاءك؟ يحسن أن يقال له: مِن الأشراف أو العامّة؟ مِن العلماء أو السوقة؟ أو من الأحرار أو العبيد؟ و كذلك إذا قال: ما تملك؟ يحسن أن يقال: مِن الثياب أو المال؟ أو العبيد أو الإماء؟ فلو كان اللفظ مستغرقاً لما حسن جميع ذلك. و إنّما حسن الجواب بآحاد العقلاء و لم يحسن بالبهيمة؛ لأنّ اللفظة تصلح للعقلاء و لم تصلح للبهيمة.

فأمّا عدولهم عن تعداد الأسماء؛ فلفائدة معلومة؛ لأنّ تعداد الأسماء يطول و لا يمكن استيفائه، و هذه اللفظة تصلح للاستفهام عن جميع العقلاء، مجتمعين و متفرّقين.

على أنّه لو ثبت أنّ هذه اللفظة مستغرقةٌ في الاستفهام لم يجب استغراقها في الشرط و الجزاء، و هو موضع الخلاف مع أصحاب الوعيد[1].

و ليس لهم أن يقولوا: إذا ثبت أنّها مستغرقةٌ في الاستفهام ثبت أنّها مستغرقة في الجزاء.

و ذلك؛ أنّ هذه دعوى نحن نخالفهم فيها. على أنّهم قد أوجبوا عموم هذه اللفظة إذا كانت نكرةً، و لم يوجبوا عمومها في المعرفة، فهلّا جاز أيضاً عمومها في الاستفهام، و إن لم يجب ذلك في الجزاء.

ذكرنا هذه الطريقة على ما نصرها رحمه الله في «الذخيرة» و غيرها من كتبه، و قد نصرتُ أنا في «العُدّة في أصول الفقه» أنّ العموم له صيغةٌ، فعلى ذلك نترك المنازعة، و نعوّل على الفصل الثاني و الثالث.

[ما دلّ من الآيات على ثبوت الشفاعة في أهل الكبائر]

و أمّا الطريقة الثانية، و هي المعارضة بآيات القرآن، فمثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ (النساء: ٤٨، ١١٦)، و مثل قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ﴾ (الرعد: ٦)، و قوله تعالى: ﴿لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللهِ إِنَّ اللهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ (الزمر: ٥٣).

و كيفيّة وجه دلالة[2] الآية الأولى: أنّه تعالى لم ينف غفران الشرك على كلّ حال، بل نفى أن يغفره تفضّلاً، فكأنّه قال: لا يغفر أن يشرك به تفضّلاً، بل استحقاقاً، فيجب أن يكون المراد بقوله: «و يغفر ما دون ذلك لمن يشاء» أنّه يغفره بغير استحقاق، بل تفضّلاً؛ لأنّ موضوع الكلام الذي يدخله النفي و الإثبات و ينضمّ إليه الأعلى و الأدون، أن يخالف الثاني الأوّل. ألا ترى أنّه لا يحسن أن يقول القائل: «أنا لا أركب إلى الأمير إلّا إذا ركب إليّ، و أركب إلى مَن دونه إذا ركب إليّ»،

---

١. أطلق «أصحاب الوعيد» و «الوعيدية» على المعتزلة و الخوارج؛ لقولهم بالوعد و الوعيد، و أنّ الله صادق في وعده، كما هو صادق في وعيده، و أنّه لا يغفر الذنوب إلّا بعد التوبة، فلو مات بدونها يكون معذّباً قطعاً و لا يغفر له جزماً و يخلّد في النار و يعذّب عذاباً أضعف من عذاب الكافر. انظر: مقالات الإسلاميين، ص ٢٧٤، الملل و النحل ج ١، ص ١٣٢- ١٣٣؛ تاج العروس، ج ٥، ص ٣١٩؛ تلخيص المحصل، ص ٣٤٣؛ بحوث في الملل و النحل، ج ٣، ص ٢٤٦.

٢. أ: الدلالة.

و إنّما يحسن أن يقول: «و أركب إلى من دونه، و إن لم يركب إليّ»، فيخالف الثاني الأوّل. و كذلك لا يحسن أن يقول: «أنا لا أتفضّل بالكثير من مالي، و أُعطي اليسير إذا استحقّ عليّ»، و إنّما يحسن أن يقول: «و أُعطي اليسير تفضّلاً من غير استحقاق».

على أنّ قوله: «و يغفر ما دون ذلك لمن يشاء» يقتضي أنّ ما دون الشرك يغفره، صغيراً كان أو كبيراً، تاب منه أو لم يتب؛ لأنّ لفظة «ما» تستغرق جميع ذلك على مذهب المخالف.

و ليس لهم أن يقولوا: نحن نخصّ عموم هذه الآية ليسلم عموم آياتنا.

و ذلك؛ أنّ لقائل أن يقول: أنا أخصّ عموم آيات الوعيد ليسلم عموم آيات العفو.

فإن قيل: الله تعالى شرط المشيّة في الآية، و يقتضي ذلك إجمال الآية.

قلنا: المشيّة إنّما دخلت في من يغفر له، لا فيما يغفر، فلا تعلّق[1] بذكر المشيّة في هذا الباب. على أنّه تعالى علّق الغفران في الآية بالمشيّة، و الظاهر من ذلك أنّه تفضّل؛ لأنّ الواجب لا تعلّق بالمشيّة؛ لأنّ أحداً لا يقول: «أنا أردّ الوديعة إن شئتُ، و أقضي الدين إن شئتُ»، و يحسن أن يقول: «أنا أتفضّل إن شئتُ».

و الآية الثانية هو أنّ الله تعالى أخبر أنّه يغفر الذنوب على ظلمهم، و ذلك يفيد في حال كونهم ظالمين، و يجري ذلك مجرى قوله: «لقيتُ فلاناً على أكله، و أودّه على غدره».

فإن شرطوا فيها التوبة، قلنا: ذلك ترك للظاهر؛ لأنّه خالٍ من اشتراط التوبة.

و الآية الثالثة تقتضي أن يغفر جميع الذنوب؛ لأنّ الألف و اللام يقتضي الاستغراق عند المخالف، و إنّما أخرجنا الكفر بدليل الإجماع. و قوله عقيب هذه الآية: ﴿وَأَنِيبُوا إِلَى رَبِّكُمْ﴾ (الزمر: ٥٤) كلام مستأنف لا يجب أن يشرط ذلك في الآية الأولى؛ لأنّ عطف المشروط على المطلق لا يوجب أن يجعله مشروطاً.

[في تخصيص آيات الوعيد بالعفو كما تخصّص بالتوبة و زيادة الثواب]

فأمّا الطريقة الثالثة: فهي أن يقال لهم: أنتم تشترطون في آيات الوعيد التوبة و زيادة الثواب؛ لأنّهما يؤثّران في استحقاق العقاب، فهلّا شرطتم أيضاً العفو؛ لأنّه متى حصل أيضاً فإنّه يزيل

---

١. ب: متعلق.

العقاب كالتوبة و كثرة الثواب، فتكون الآيات مشروطةً بالأمور الثلاثة.

فإن قالوا: العقل يقتضي سقوط العقاب بالتوبة و زيادة الثواب، و ليس في العقل ما يدلّ على حصول العفو.

قلنا: العقل كما اقتضى سقوط العقاب بالتوبة و زيادة الثواب، فكذلك يقتضي سقوطه عند حصول العفو. و كما يجوز في العقل أن يعفو مالك العقاب و يجوز أن لا يعفو، فكذلك يجوز أن يختار العاصي التوبة و يجوز أن لا يختارها. و كذلك القول في عظم الطاعة.

و يجب أن يقابل بين الوقوع و الوقوع من العفو و التوبة، و بين الجواز و الجواز؛ فإنّهما سواء لا ترجيح لأحدهما على الآخر. فإن قلتم عموم آيات الوعيد يقتضي أنّه تعالى لا يختار العفو، فهلّا دلّ عموم هذه الآيات على أنّ أحداً لا يختار التوبة و لا طاعةً يزيد ثوابها على عقاب معاصيه؟ لأنّكم إنّما تنفون بالظاهر اختيار العفو ليسلم وقوع العقاب، و هذا بعينه قائم في التوبة و زيادة الثواب، فينبغي أن تقولوا: إنّ الظاهر يمنع من وقوعها أجمع.

فإن قيل: لو حملنا الآية على ما قلتم لم تكن فيها فائدةٌ؛ لأنّه لا فائدة في أن يقول تعالى: من لم يتب و لم يزد ثواب طاعاته على عقابه و لم أعف عنه فإنّني أُعاقبه؛ لأنّ ذلك معلوم، و الضرورة تقود إليه؛ لأنّ كلّ من لم يسقط عقابه بأحد مسقطات العقاب لا بدّ أن يكون معاقباً.

قلنا: يمكن أن لا يسقط عقابه بشيء من ذلك و لا يستوفى منه، بل يكون باقياً في ذمّة العاصي. و إذا كان ذلك جائزاً فقد صارت آيات الوعيد مفيدةً للاستيفاء متى لم يسقط بأحد الأمور الثلاثة، و لولاها لما علمنا ذلك.

على أنّا لو سلّمنا ما قالوه، من أنّه لا فائدة حينئذ في الآية، فالفائدة تحصل بعدم كلّ واحد من الثلاثة، فلِمَ جعلوا الآية دالّةً على أنّ العفو لا يحصل ليفيد الآية، دون أن يجعلوها دالّةً على أنّ العاصي لا يختار التوبة أو كثرت الطاعة ليفيد الآية؟

فإن قيل: لو أسقط الله تعالى العقاب، لم يخل أن يسقطه قبل وقوع المعصية أو في حالها أو بعدها. و لا يجوز أن يسقطه قبل حصولها و لا في حال حصولها؛ لأنّ الإسقاط ضرب من التصرّف، و إنّما يصحّ الإسقاط إذا صحّ الاستيفاء، فلمّا لم يحسن الاستيفاء في هذين الحالين لم يحسن أيضاً الإسقاط. و إن أسقط بعد حصول المعصية فذلك باطل؛ لأنّا قد علمنا أنّه لا أحد من المكلّفين إلّا

إذا سرق و أصرّ عليه أنّه يُقطَع على وجه الجزاء و النكال، و كذلك كلّ زانٍ مُصِرّ يُجلَد على سبيل العقوبة، فلو كان العفو جائزاً لبطل هذا الإجماع.

قلنا: إسقاط العقاب قبل توبته لا يصحّ، كما قالوه، لكنّه يمكن أن يقال: إنّه يمنع من ثبوت الحقّ مستقبلاً، كما أنّ القائل إذا قال: كلّ حقّ أستحقّه مستقبلاً عليك[1] فقد وهبتُه لك، فإنّ ذلك يمنع من استقرار الحقّ عليه. غير أنّا نسلّم ذلك؛ لأنّ الخلاف معهم في إسقاط العقاب بعد ثبوته.

و ما ادّعوه من الإجماع في قطع السارق و جلد الزاني فيه خلاف؛ لأنّ المرجئة بأجمعها يخالف فيه؛ لأنّهم لا يقطعون نكالاً و لا يجلدون عقوبةً إلّا من علموا استحقاقه للعقاب و أنّه ما عفي عنه، و يقولون: قطعه من غير علمٍ بسقوط عقابه جارٍ مجرى قطعه مع تجويز أن يكون تائباً، و لا خلاف أنّ المشهود عليه بالسرقة أو الزنا أو المُقرّ بهما لا يقام عليه الحدّ نكالاً و عقوبةً؛ لجواز أن يكونا شهداء[2] زوراً، أو أقرّ لبعض الأغراض و إن لم يكن فاعلاً لما استحقّ به الحدّ.

و ليس لأحد أن يقول: إنّ هذا القول يؤدّي إلى تعذّر قطع سارقٍ مّا على وجه العقوبة؛ لتعذّر هذا الشرط.

قلنا: لو لم يمكن[3] ذلك- كما قالوه- لكفى في العلم بفائدة الآية أنّ من كان حاصلاً على صفات مخصوصة فإنّه يستحقّ القطع عقوبةً، و إن لم يحصل لنا العلم بمن هذه صورته. على أنّ ما اعتبره المخالف من الشروط أيضاً يستحيل العلم بها؛ لأنّهم يشرطون أن يكون الإمام عالماً بأنّه سرق لما يملكه المسروق منه مِن حِرزٍ، و قد بلغ قيمته القدر الذي يتعلّق به القطع، و أن يكون في حال السرق كامل العقل قد ارتفعت عنه الشبهات، و هو مُصرٌّ غير تائب، و هذا معلوم تعذّر الإحاطة به، و حصول العلم بجميعه. فإن فرضوا ذلك تقديراً فرضنا مثل ذلك في العفو؛ لأنّه لا يمتنع عندنا أن يجعل الله[4] للإمام أمارةً على الفرق بين السارق المستحقّ للقطع عقوبةً، و بين من يُقطَع امتحاناً.

على أنّه يمكن امتثال الآيات كلّها في الكفّار؛ لأنّ العفو ممنوع من جميعهم.

---

١. ب: - عليك.

٢. كذا. و لعلّ الصحيح: يكون الشهداء.

٣. ب: يكن.

٤. ب: - الله.

[ما استُدِلّ به على ارتفاع العفو]

و اسـتـدلّوا على ارتفـاع العفو بأن قالوا: لو عفى عنهم لم يخل حالهم بعد العفو من أمور: إمّا أن يـدخلهم الجنّـة أو النار، أو لا يدخلهم جنّة و لا ناراً. فإن أدخلهم الجنّة لم يخل أن يكونوا مثابين أو غير مثابين، و إن أدخلهم النار لم يخل أن يكونوا معاقبين أو غير معاقبين.

و كونهم في غير جنّـة و لا نـار لا يخلو أن يميتهم و يفنيهم أو يكونوا أحيـاء في دار أخرى، و الإجمـاع يمنع منـه؛ لأنّ الإجماع حاصـل على أنّه لا منزلة للمكلّف في الآخرة بين الجنّة و النار. و يمنع الإجماع أيضـاً[1] من إدخالهم الجنّة غير مثابين. و يمنع أيضـاً من إدخالهم النار غير معاقبين، أو معـاقبين بعـد حصـول العفو. و إن كـان العقـل مـانعاً من عقابهم بعد العفو فلم يبق إلّا أنّهم يدخلون الجنّـة مثابين و لا ثواب لهم؛ لأنّ عقاب معاصـيهم قد أحبط ثوابهم. و لا يمكن التفضّـل بالثواب؛ لأنّه قبيح، فوجب بهذه الجملة القطع على بطلان العفو.

قلنـا: هـذه الجملـة مبنيّة على القول بالإحباط، و أنّ ثوابهم قد بطل بما معهم من العقاب، و ذلك قد بيّنّا فسـاده. فإذا ثبت ذلك نقول: إذا عفا الله تعالى عن العصـاة فإنّه يدخلهم الجنّة مثابين بما معهم من ثواب طاعاتهم؛ لأنّه باق لم يبطل.

فإن قيل: إذا نفيتم التحابط ما تقولون في من كفر بعد إيمان، أو آمن بعد كفر؟

قلنا: يجوز أن يتلو الإيمانُ الكفرَ، و لا يجوز أن يكفر المؤمن أصـلاً، و إن كان في المرجئة من جوّز أن يكفر المؤمن كفراً لا يوافي به، و الأوّل هو الصحيح.

فإذا وقع الإيمان بعد الكفر فإنّ الله تعالى يعفو عن عقاب الكفر تفضّـلاً؛ لحصـول الإجماع على سقوط عقاب من ذكرناه.

[الكلام في الموافاة]

فأمّا المؤمن فلا بدّ أن يوافي بإيمانه؛ لإجماع الأمّة على أنّ الإيمان يسـتحقّ به الثواب الدائم، فلو جوّزنـا أن يكفر كفراً يوافي به لاسـتحقّ العقاب الدائم على كفره؛ للإجماع على ذلك، فيجتمع له اسـتحقـاق الثواب الـدائم و العقـاب الدائم، و الإجماع مانع من اسـتحقاق الثواب الدائم و العقاب

---

١. ب: - أيضاً.

الدائم على وجه الجمع.

و أيضـاً: فإذا بطل التحابط و اجتمع الثواب الدائم و العقاب الدائم فلا بدّ أن يتلو الثواب العقاب، و العقاب الثواب، و اجتمعت الأمّة على أنّ الثواب لا يتعقّبه العقاب، و لا يتخلّله، و أنّه لا ينقطع.

فـإن قيـل: أ ليس في النـاس من قـال لا يسـتحقّ على الله شـيء، فكيف تـدّعون الإجماع في استحقاق إدامة الثواب، و فيهم من يشـرط في اسـتحقاق الثواب الموافاة بالإيمان، كما شـرطتم في الكفر.

قلنا: من قال من البغداديّين أنّه لا يسـتحقّ الثواب على الله تعالى فإنّما قالوا لا يسـتحقّ ذلك في عدله، و إن قالوا باسـتحقاقه في الحكمة أو الجود، و ليس كلامنا في جهة اسـتحقاقه. و من قال من المجبّرة أنّه لا يستحقّ على الله تعالى فهم جميعاً معنا.

على أنّ الثواب متى لم يحبطه فـاعل الطاعة فلا بدّ من أن يوصـل إليه و يفعل به، و نحن نجعل بدل قولنا: إنّه يستحقّ، أنّه يفعل به الثواب الدائم متى لم يحبط، و يستقيم الكلام.

فأمّا من شـرط الموافاة في اسـتحقاق الثواب، فقوله باطل؛ لأنّ وجوه الأفعال التي يسـتحقّ بها شـروطها لا تجوز أن تكون منفصـلةً عنها، و لا متأخّرةً عن وقت حدوثها، و الموافاة منفصـلة عن وقت حدوث الإيمان، فلا يجوز أن يكون شرطاً و لا وجهاً.

فـإن قيـل: هـذا يلزمكم في الفرق بين الكفر الـذي يوافى بـه و الكفر الـذي لا يوافى به في دوام عقاب أحدهما دون الآخر.

قلنـا: لا يلزمنـا ذلـك؛ لأنّـا لا نجعـل الموافـاة شـرطاً و لا وجهاً، بل نجعلها دلالةً على صـفة المسـتحقّ، فإذا لم يواف به دلّنا على أنّ كفره وقع في حال حدوثه على وجه لا يقتضـي ذلك، و الـذي يوافى بـه من الكفر [دلّنـا] على أنّه وقع في الأصـل على وجه تسـتحقّ به ذلك، و الدلالة لا تجعل المدلول على ما هو عليه.

فـإن قـالوا: نحن نقول في الموافـاة بـالإيمـان مثل ذلك، فنجعلها دلالةً على أنّه وقع على وجه لا يستحقّ به الثواب إذا لم يواف به، و عكس ذلك إذا وافى به.

قلنـا: هذا يفسـده الإجماع؛ لأنّ أحداً من الأمّة لم يعتبر ذلك؛ لأنّ من اعتبر الموافاة في الإيمان جعلها شرطاً و وجهاً و لم يجعلها دلالةً، فالذي قال بخلافه يمنع منه الإجماع.

على أنّا لو قلنا بذلك لما ضـرّنا؛ لأنّ الذي يمنع منه أن يسـتحقّ الثواب الدائم و العقاب الدائم، فأمّا إذا استحقّ أحدهما فلا يمنع منه.

فإن قيل: لم فرّقتم بين الكفر الذي يوافى به و الكفر الذي لا يوافى به في دوام العقاب؟

قلنا: الإجماع؛ لأنّا قد بيّنّا أنّ دوام العقاب لا يعلم عقلاً، و إنّما يعلم دوام عقاب الكفر الذي يوافى به للإجماع، فقطعنا عليه، و ما لا يوافى به فلا إجماع على دوامه و لا على انقطاعه، و إنّما يرجع في ذلك إلى الدليل. على أنّه لو استحقّ على الكفر الذي لا يوافى به العقاب الدائم، و هو يستحقّ على الإيمان الثواب الدائم، لأدّى ذلك إلى اجتماعهما على وجه الدوام، و قد بيّنّا فساده.

هذا الذي ذكرناه ذكره في كتبه رحمه الله. و عندي أنّا لو سلّمنا أنّ الكفر كلّه يستحقّ به العقاب الدائم لما ضرّنا؛ لأنّ الأمّة أجمعت[1] على أنّ الكافر إذا آمن فإنّ عقابه يسقط إمّا وجوباً أو تفضّلاً، على خلاف فيه، و لا يجتمع استحقاقهما على وجه الدوام؛ لأنّ العقاب ساقط هاهنا.

[في أنّ المؤمن لا يكفر]

و إنّما قلنا: إنّ المؤمن لا يكفر، و إن كان كفراً لا يوافى به؛ لأنّ الأمّة قد أجمعت على أنّ كلّ كافر يستحقّ اللعن و البراءة و أنّه لا يستحقّ شيئاً من التعظيم و التبجيل، فلو جوّزنا أن يكفر كفراً لا يوافى به لأدّى إلى أن يكون في المرتدّين من يستحقّ غاية التعظيم و التبجيل، و الإجماع بخلاف ذلك.

فإن قيل: قد نرى كثيراً من المؤمنين يكفر، فربما مات على كفره، و قد قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْرًا﴾ (النساء: ١٣٧).

قلنا: ليس كلّ من أظهر الإيمان كان مؤمناً على الحقيقة، فإذا رأينا مُظهراً للإيمان كَفَرَ دلّنا ذلك على أنّه لم يكن مؤمناً أصلاً. و المراد بالآية من أظهر الإيمان؛ فإنّ ذلك يسمّى مؤمناً، كما قال الله سبحانه: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ﴾ (الممتحنة: ١٠)، و كما قال: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ (النساء: ٩٢). و إنّما أراد به[2] من كان على ظاهر الإيمان.

---

١. أ: اجتمعت.

٢. ج: بها.

و اعلم: أنّ كلّ من ظهر لنا منه فعل القبيح، سواء كان كفراً أو فسقاً، قطعنا على أنّه يستحقّ العقاب إذا كان بشرائط التكليف و لم يكن مكرهاً عليه، و ليس كلّ من ظهر لنا منه فعل الطاعة يقطع على أنّه يستحقّ الثواب؛ لتجويز أن يكون باطنه بخلاف ظاهره.

و إذا ظهر لنا منه الفعل القبيح، كفراً كان أو فسقاً، و رأيناه مصرّاً بأمارات الإصرار و انتفاء التوبة، قطعنا على أنّ عقابه لم يسقط بالتوبة، فأمّا بالعفو فإنّ العقل يجيز إسقاط عقابه به.

فإن كنّا على ما كنّا عليه في العقل جوّزنا سقوط عقابه بالعفو. و إن كان بعد ورود السمع، نظرنا في فعل القبيح، فإن كان كفراً قطعنا على ثبوت عقابه و أنّه لم يسقط بالعفو؛ لإجماع الأمّة على أنّ عقاب الكفر لا يسقط بالعفو. و إن كانت المعصية فسقاً ليس بكفر جوّزنا سقوط عقابه بالعفو و ندم فاعله، بشرط أن لا يكون عقابه قد أسقط بالعفو.

و متى غاب عنّا من قطعنا على عقابه و ذمّه من الكفّار فإنّا نذمّه بشرط أن لا يكون قد تاب من الكفر، فأمّا الفاسق إذا غاب عنّا فإنّا نذمّه بشرط أن لا يكون تاب أو عفي عنه؛ لجواز كلا الأمرين.

و أمّا من أظهر الإيمان أو شيئاً من الطاعات فإنّا لا نعلم بمجرد إظهاره ذلك استحقاقه للثواب؛ لأنّ الثواب إنّما يستحقّ إذا أوقعت الطاعات على وجوه مخصوصة، و تلك الوجوه خافية عنّا، فينبغي أن يشرط في مدحه أن يكون ظاهره كباطنه، و أنّه أوقعها على الوجه الذي يستحقّ بها الثواب، و لا يحتاج أن يشرط انتفاء ما يحبطها؛ لأنّا قد أبطلنا الإحباط. فإن قام لنا دليل على أنّ من ظهرت منه الطاعة معصوم قطعنا على أنّه مستحقّ للثواب و مدحناه قطعاً من غير شرط.

فصل: فيما يتّصل بالكلام في الوعيد

مِن حكم المكلّف في القبر، و أحكام الموقف و الحساب و الميزان و الصراط و غير ذلك، و بيان حكم الآخرة

[في عذاب القبر]

اعلم: أنّ المسلمين أجمعوا على عذاب القبر، لا يختلفون فيه. و ضرار بن عمرو لا يعتدّ بخلافه؛ لأنّ الإجماع تقدّمه و تأخّر عنه. و لا يمكن الاستدلال على ذلك بقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ﴾ (غافر: ١١)؛ لأنّ أصحابنا الإماميّة يثبتون رجعة كثير من الأموات إلى دار الدنيا، فيثبتون حياتين و موتتين ليس منهما الموتة في القبر بعد الحياة.

فإذا قيل: يلزم على هذا أن يكون الموتات ثلاثاً.

قلنا: لا يجب ذلك؛ لأنّ الرجعة ليست واجبةً في كلّ ميّت. و يجوز أن يكون المراد في الآية بتثنية الموتتين خبراً عمّن لم يعد إلى دار الدنيا. على أنّ الخبر بوقوع موتتين يمنع من أن يكون الموتة واحدةً، و لا يمنع من الزيادة عليهما. ألا ترى أنّه قال: «وأحيَيْتَنا اثنتين» و لم يمنع من حياة ثالثة.

و من أثبت عذاب القبر لا بدّ أن يثبت الإحياء ثلاث مرّات؛ مرّةً في دار التكليف و ثانيةً لعذاب القبر و ثالثةً ليوم القيامة، فما يلزمنا من تثبيت الموتتين يلزم مخالفينا في تثبيت الإحياء[1].

و الملكان النازلان على الميّت سمّيا منكراً و نكيراً؛ اشتقاقاً من استنكار المعاقب لفعلهما و نفوره عنهما، و ليس المراد بذلك اشتقاقه من الإنكار.

فأمّا من أنكر عذاب القبر فهم طائفتان، منهم مَن أحاله، و منهم من قال إنّه قبيح.

و قول الفريقين يبطل؛ لحصول الإجماع على أنّه واقع، و ذلك يمنع من إحالته و قبحه معاً.

---

١. ذ (ص ٥٣٠): فما يلزم الإماميّة من تثليث الموتة يلزم مخالفيهم في تثنية الإحياء.

و يدلّ على صحّته و رفع الإحالة أنّ الميّت إذا أعيد حيّاً صحّ أن يعاقب، كما يصحّ ذلك قبل الموت، و من أحال ذلك ربما ظنّ أنّه يعاقب و هو ميّت، فأحال ذلك، و قد بيّنّا خلافه.

و أمّا ضيق القبر عن العقاب، فيجوز أن يوسّعه الله تعالى حتّى يمكن المعاقبة. و إن كان المتولّي من الملائكة للعذاب لا يحتاج إلى سعة موضع المعاقبة.

و إذا كان العقاب مستحقّاً جاز تقديم بعضه في دار الدنيا، كما نقول في الحدود، و لا يمتنع أن تكون في تقديمه مصلحةٌ، فيخرج عن كونه عبثاً. و تكون المصلحة للملائكة، أو تكون لنا في الإخبار عن ذلك و الإعلام بأنّ ذلك يقع لا محالة مصلحةٌ.

فإن قيل: لا حال ينبش فيها الميّت إلّا و يوجد على حاله.

قلنا: ليس لعذاب القبر وقت مخصوص، فلا يمتنع أن لا يوافق حال ظهور الميّت لنا في النبش حال تعذيبه، بل يتقدّم إحدى الحالتين على الأخرى.

فإن قيل: لو عوقب الميّت لوجب أن يكون عاقلاً قادراً على الكلام، فكان يجب أن يسمع كلامه.

قيل: كمال العقل لا بدّ منه، و لا يجب أن يكون قادراً على الكلام الذي يسمع، إمّا بأن لا تكون فيه قدرة، أو يكون هناك مانع أو حائل من سماعه.

[في المحاسبة في الموقف]

و أمّا المحاسبة في الموقف و المسائلة فليس لاستفادة العلم بأحوالهم؛ لأنّ الله تعالى عالم بأحوالهم من حيث علم جميع المعلومات، و لا يمتنع أن يكون في ذلك أغراض يفعل لأجلها؛ لأنّ بالمحاسبة و المسائلة و شهادة الجوارح يظهر الفرق بين أهل الجنّة و النار، و يتميّز كلّ فريق من صاحبه، فيسرّ بذلك أهلُ الثواب و يكثر بذلك نفعهم، و لا يمتنع أن تكون في العلم بذلك مصلحةٌ في دار التكليف.

و الإجماع حاصل على حصول المحاسبة، و القرآن شاهد به، مثل قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَى بِنَا حَاسِبِينَ﴾ (الأنبياء: ٤٧).

[شهادة الجوارح و نشر الصُحُف]

و كذلك شهادة الجوارح و نشر الصُحُف مجمَعٌ عليه، و القرآن شاهدٌ به، لكنّ المسائلة- و إن

كانت عامّةً- فإنّها تكون على المؤمنين سهلةً، لا ألم فيها، و تكون للكفّار على سبيل المناقشة و التبكيت لهم. و قد فصّل القرآن بصريحه بين الحسابَين[1].

و أمّا كيفيّة شهادة الجوارح، فقال قوم: يُبنيها الله تعالى بنيةَ حيّ منفصل، فتشهد بذلك. و قيل: إنّه تعالى يفعل فيها الشهادة، و أضافها إلى الجوارح مجازاً.

و الوجهان جميعاً مجاز؛ لأنّ الأوّل يقتضي أنّ اليد و الرِجل خرجت من كونها يداً أو رِجلاً، إذا بنيت بنية حيّ منفصل، و الظاهر إضافة الشهادة إلى الجوارح.

و قيل: إنّ الشاهد هو العاصي نفسه، و يشهد بما فعل و يقرّ به، و يبني الله أعضائه بنيةً يمكنه أن يفعل بها الكلام. و قوّوا هذا الوجه بقوله: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ﴾ (النور: ٢٤)، و معلوم أنّ شهادة اللسان هي فعل صاحب اللسان، و كذلك باقي الجوارح، و ذلك كما يقول أحدنا لغيره: أقرّ لسانك بكذا و كذا، و إنّما أقرّ الحيّ دون اللسان.

و قيل: إنّ ذلك عبارةٌ عن ظهور أمارات و وضوح الأمر في لزوم الحجّة لهم، و العلم بما فعلوه، فعُبّر عن قوّة العلم بذلك بشهادة الجوارح، كما قالوا: عيناك تشهدان بسهرك، و إنّما يريدون ما قلناه.

[في الميزان]

فأمّا الميزان، فقد قال قوم: إنّه عبارة عن العدل و التسويّة و القسمة الصحيحة، كما يقولون: كلامُ فلانٍ موزونٌ، و أفعاله موزونةٌ. و هذا الوجه أحسنها و أليقها بفصاحة الكلام.

و قال قوم: المراد به الميزان ذو الكفّتين، و أنّ الأعمال- و إن لم يوزن- فالصحف التى يُكتَب فيها هذه الأعمال يصحّ وزنها.

و قيل: إنّه يجعل النور في إحدى الكفّتين و الظلمة في الأخرى.

و وجه حسن جميع ذلك هو المصلحة في الإخبار به في دار الدنيا.

[في الصراط]

و أمّا الصراط فقد قيل: إنّه طريق أهل الجنّة و النار، و أنّه يتّسع لأهل الجنّة، و يسهل لهم

---

١. انظر: الانشقاق: ٧- ١١.

سلوكُه، و يضيق على أهل النار، و يشقّ عليهم سلوكُه.

و قيل أيضاً: إنّ المراد به الحجج و الأدلّة المفرِّقة بين أهل الجنّة و النار، و المميِّزة بينهم.

[في تكليف أهل الآخرة]

فأمّا أهل الآخرة فالتكليف عن جميعهم زائل، من المثابين [و المعاقبين][1]؛ لأنّ من شأن الثواب أن يكون خالصاً من المشاقّ، و لأنّهم لو كانوا مكلّفين لجاز أن يقع منهم التوبة و يسقط عقابهم، و ذلك لا يجوز. على أنّ الإجماع مانع من استحقاق ثواب أو عقاب هناك، فعلمنا أنّ التكليف زائل.

و قوله: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا﴾ (الطور: ١٩؛ الحاقّة: ٢٤؛ المرسلات: ٤٣) ليس بأمر، بل هو إباحة محضة. و من قال إنّه أمر، قال: لأنّه يزيد في سرورهم و لذّاتهم إذا علموا أنّ الله تعالى أراد منهم ذلك، لكن ذلك لا يكون تكليفاً؛ لارتفاع المشقّة عنه.

فأمّا شكرهم لِنِعَم الله تعالى فيما يرجع إلى الاعتقاد، فالله يفعلها بهم؛ لأنّ معارفهم ضروريّة، و لا وجوب في الضروريّات. و أمّا الشكر باللسان فيجوز أن يكون لأهل الجنّة فيه لذّة و سرور.

[معارف أهل الآخرة]

و معارف أهل الآخرة ضروريّة، و هم ملجئون إلى أن لا يفعلوا القبيح.

و إنّما قلنا: لا بدّ أن يعرفوا الله تعالى[2]؛ من حيث إنّ المثاب لا بدّ أن يعلم أنّ الثواب واصل إليه على الوجه الذي استحقّه، و لا يصحّ ذلك إلّا مع كمال العقل و المعرفة بالله تعالى و حكمته؛ ليعلم أنّ ما فعله به هو الذي استحقّه. و القول في المعاقب مثله في المثاب.

و أيضاً: فمن شرط الثواب أن يصل إلى مستحقّه مع الإعظام و الإكرام من فاعل الثواب؛ لأنّ الإعظام من غير فاعل الثواب لا يؤثّر فيه، و الإعظام لا يعلم إلّا مع القصد إلى التعظيم، و لا يجوز أن يعلم قصده مَن لا يعلمه. و كذلك القول في العقاب و وصوله على سبيل الاستخفاف و الإهانة.

و لأنّ المثاب يجب أن يعلم أنّ ما فعل به[3] يستحقّه، و متى لم يعرف ذلك جوّز أن يكون

---

١. أضفناه كما في: ق (ص ٢٢٢).

٢. أ: + أن يبيّن أنّها ضروريّة.

٣. ب: فيه.

ذلك تفضّلاً، فيعتقده، فيكون معرضاً لجهل، و ذلك لا يتمّ إلّا بعد معرفة الله تعالى.

و كذلك أهل النار متى لم يعلموا أنّ ما يصــل إليهم يســتحقّونه جوّزوا أن يكون ظلماً، فربما[1] اعتقدوه كذلك، فيكونون معرضين للجهل، و ذلك لا يجوز.

و يمكن أن يعترض [على] هـذا الوجه بأن يقال: العاقل يعلم قبح اعتقادٍ لا يأمن كونه جهلاً، فهو إذا لم يعلم الثواب مسـتحقّاً أو العقاب وجب عليه أن يتوقّف و لا يقدم. فإذا ثبت أنّه لا بدّ أن يعرفوا الله فلا يخلو أن يعرفوه ضـــرورةً بما يفعله فيهم أو يفعلوها هُم. فإن كانت من فعلهم لم تخل أن تكون واقعةً عن نظرٍ مختاراً أو ملجأً إلى فعله، أو عن تـذكّر نظر، أو بـأن يلجأ الفاعل إلى نفس المعرفة من غير تقدّم نظر.

و لا يجوز أن تكون واقعةً عن نظر مبتدأ؛ لأنّ ذلك تكليف و مشــقّةٌ، و قد بيّنّا أنّه ليس هناك تكليف.

و لا يجوز أن يكونوا مُلجئين إلى النظر؛ لأنّ الإلجاء إلى النظر مع إمكان الإلجاء إلى المعرفة عبث، و لأنّ ذلك أيضاً مشـقّةٌ، و ما يمنع من الإلجاء إلى نفس المعرفة يمنع من الإلجاء إلى سـبب المعرفة.

و لا يجوز أن يقع عن تـذكّر نظر؛ لأنّ المتـذكّر يجوز دخول الشــبهة عليه و يلزمه حلّها، و في ذلك مشقّةٌ و عودٌ إلى التكليف.

و ليس لأحد أن يقول: إنّ الشبهات لا تعترض في الآخرة؛ لمشاهدة تلك الآيات و الأحوال.

و ذلك؛ أنّ جميع ذلك لا يمنع من دخول الشـبهة، و أن تكون المعرفةُ مكتسـبةً، كما أنّ مشاهدةَ المعجزات لا يمنع من ذلك في دار الدنيا.

و لا يجوز أن يكون الإلجاء إلى نفس المعرفة؛ لأنّ الإلجاء إلى أفعال القلوب التي لا يعلمها إلّا الله لا يجوز أن يكون إلّا من فعل الله تعالى، و إذا وجب أن يكون الملجأ إلى الفعل عارفاً بالله تعالى فقد استغنى بتقدّم المعرفة عن الإلجاء إليها.

و قد قيل: إنّ الإلجاء إلى العلم إنّما يكون بأن يعلم أنّه متى حاول اعتقاداً غيره منع منه، فإقدامه

---

١. ب، ج: و ربما.

على الاعتقاد الذي وصفنا حاله لا يكون له[1] الاعتقاد علماً؛ لأنّه ليس من الوجوه التي يكون لها الاعتقاد علماً.

فإذا بطلت الأقسام كلّها إلّا كونها ضروريّةً وجب القطع عليها.

[في أنّ أهل الآخرة متخيّرون]

و لا يجوز أن يكون أهل الآخرة مضطرّين إلى أفعالهم؛ لأنّ الاضطرار إلى الأفعال ينقص من لذّاتها و التخيّر فيها؛ لأنّ التخيّر في الأفعال أبلغ في اللذّة و السرور.

و أيضاً: فإنّ الله تعالى رغّب في وصول الثواب إلينا في الآخرة على الوجه المألوف في الدنيا، و ذلك يكون على وجه التخيّر.

و هذا الوجه و إن اختصّ أهل الثواب دون أهل العقاب و غيرهم من أهل الموقف، فبالإجماع نعلم تساوي الكلّ؛ لأنّ أحداً لا يفرق.

على أنّ القرآن دالّ على أنّ أهل الآخرة متخيّرون؛ لأنّه قال يأكلون و يشربون و يفعلون، فأضاف الأفعال إليهم، فوجب كونها باختيارهم. و قال: ﴿وَفَاكِهَةٍ مِمَّا يَتَخَيَّرُونَ﴾ (الواقعة: ٢٠)، و ذلك صريح بما قلناه.

فإذا ثبت أنّهم متخيّرون، و لم يجز أن يكونوا مكلّفين بترك القبيح؛ لِما مضى، فإذا علمنا أنّ القبيح لا يقع منهم لا بدّ أن يكون كذلك لكونهم ملجئين؛ بأن يعلمهم الله تعالى أنهم متى حاولوا القبيح منعوا منه[2]. و هذا أقوى ما يقع به الإلجاء.

و يمكن أن يقع الإلجاء بأن يعلمهم الله تعالى استغنائهم عن القبيح بالحسن المطابق لأغراضهم و شهواتهم، مع ما يكون في القبيح من المضرّة، فيصيرون ملجئين إلى أن لا يفعلوه.

و يخالف حالهم في ذلك حال القديم إذا لم يفعل القبيح لقبحه؛ لأنّ المنافع و المضارّ لا يجوزان عليه تعالى، و الإلجاء لا يتصوّر فيه تعالى، و لا يجب إذا كانوا متصوّرين للمضرّة في القبيح أن يكونوا في الحال مغمومين و على مضرّة؛ لأنّ تصور المضرّة في المستقبل لا يوجب في

---

١. ق (ص ٢٢٥): لأجله.

٢. ق (ص ٢٢٦): فإذا ثبت أنّهم مخيّرون و لم يجز أن يكونوا مكلّفين - كما مضى - فهم ملجأون إلى ترك القبيح؛ بأن يخلق الله فيهم العلم بأنّهم متى راموا القبيح منعوا منه.

الحال غمّاً، لا سيّما إذا كان الوصول إليها مأموناً. و الوجه الأوّل أقوى.

فصل: في الكلام في الأسماء و الأحكام

[في حدّ الفسق و الكفر]

الفسق في اللغة عبارة عن الخروج عن الشيء. يقولون: فسقت الرطبة، إذا خرجت نواها. و سمّيت الفأرة فويسقة؛ لخروجها من نقبها، غير أنّ بالعرف صار متخصّصاً بالخروج من حَسَن إلى قبيح، و لا يقولون في من خرج من قبيح إلى حَسَن إنّه فاسق، مطلقاً.

فأمّا في عرف الشرع فهو عندنا عبارة عن كلّ معصية لله تعالى، سواء كانت صغيرةً أو كبيرةً؛ لأنّ معاصي الله تعالى كلّها كبائر عندنا، و إنّما نسمّيها صغائر بالإضافة إلى معصية عقابها أكبر منها،[1] فإذا أضفناها إلى معصية عقابها أقلّ سمّيناها كبيرةً. و قد يتّفق في معصيةٍ واحدةٍ أن تكون صغيرةً [و] كبيرةً بالإضافة إلى معصيتين، إحداهما أكثر عقاباً منها، و الأخرى أقلّ عقاباً منها.

فأمّا الكفر في اللغة فهو الستر أو الجهود، و في الشرع عبارة عمّا يستحقّ به العقاب الدائم الكثير. و تلحق بفاعله أحكام شرعيّةٌ، نحو منع التوارث و التناكح و ما أشبه ذلك.

[في طريق العلم بكون المعصية كفراً]

و العلم بكون المعصية كفراً طريقه السمع، لا مجال للعقل فيه؛ لأنّ مقادير العقاب لا يعلم إلّا سمعاً، و قد أجمعت الأمّة على أنّ الإخلال بمعرفة الله تعالى و توحيده و عدله و الإخلال بمعرفة رسوله صلى الله عليه و آله كفر، لا يخالف في ذلك إلّا أصحاب المعارف الذين بيّنّا بطلان قولهم في المعارف الضروريّة. و لا فرق في من أخلّ بهذه المعارف بين[2] أن يكون جاهلاً أو شاكّاً فيها، أو يكون معتقداً لما يقدح في حصولها؛ لأنّ الإخلال بالواجب يعمّ الكلّ.

---

١. أ: + قلنا هي صغيرة.

٢. ب: من.

فعلى هذا المجبّرة و المشبّهة[١] كفّار، و كذلك من قال بالصفات القديمة؛ لأنّ اعتقادهم الفاسد في هذه الأشياء ينافي الاعتقاد الصحيح من المعرفة بالله تعالى و عدله و توحيده و حكمته. و الوجه في ذلك ظاهر.

و الكفر عند المرجئة- على ما اختاره رحمه الله- لا يكون إلّا من أفعال القلوب، و لا يدخل في أفعال الجوارح، على ما سنبيّنه فيما بعد.

و حكى عن الإماميّة من أصحابنا أنّهم يجعلون الكفر هو الإخلال بكلّ معرفة واجبة في أصل و فرع؛ لأنّهم يقولون: الخلاف في الإمامة كالخلاف في النبوّة و التوحيد في كونه كفراً، و كذلك العلم بالأحكام الشرعيّة من الوجوب و الندب و الإباحة و الحظر، و يحكمون بكفر كلّ من خالف في شيء من ذلك؛ لأنّ طريق جميع ذلك العلم، فالأصول كالفروع.

و حكى المرتضى[٢] رحمه الله أنّهم مجمعون على ذلك، و أنّ إجماعهم حجّةٌ. قال: غير أنّهم لا يكفّر بعضهم بعضاً في الخلاف في مسائل الفروع؛ لأنّ بينهم خلافاً معروفاً في[٣] مسائل كثيرة، و ما كفّروا مَن خالفهم فيها، و لا حكموا عليه بالخروج من الإيمان إذا كان موافقاً لهم في الأصول أجمع.

و إذا كان إجماعهم هو المعتبر في التكفير فيجب أن نكفّر من كفّروه، و نتوقّف في تكفير من لم يكفّروه.

فإن قيل: كيف لا يكفر بالخلاف في هذه المسائل، و هذا الخلاف بعينه لو وقع من المخالف في الأصول لكان كفراً عندهم؟

قيل: لا يمتنع أن يكون الفعل الواحد يزيد عقابه إذا وقع على بعض الوجوه، حتّى يبلغ إلى أن

---

١. هم من شبه ذات الباري تعالى بذات غيره من المخلوقين، و منهم من شبه صفاته بصفات غيره. و المشبهة أصناف، منهم جماعة من حشوية المحدثين مثل: مضر، و كهمس، و أحمد الهجيمي، و غيرهم. راجع عنها: اعتقادات فرق المسلمين و المشركين، ص ٥٧- ٦٢؛ الملل و النحل، ج ١، ص ١١٨- ١٢٣؛ الفرق بين الفرق، ص ٢١٤- ٢١٩.

٢. انظر: الذخيرة، ص ٥٣٥.

٣. أ: + الفروع.

يكون كفراً؛ لأنّا بيّنّا أنّ الكفر ما[1] دام عقابه، و هذا الفعل بعينه لا يمتنع أن يقع على وجه آخر فيكون عقابه أقلّ و أنقص.

و إذا كان هذا مجوّزاً، و رأيناهم قطعوا على كفر من خالف في بعض الفروع إذا كان مخالفاً في الأصول، قطعنا على أنّ وقوعه من هذا المخالف كان على وجه يقتضي زيادة عقابه و دوامه، و يكون وقوعه ممّن هذه حاله دلالةً لنا على حصول الوجوه التي يعظم الفعل لها.

و يجري ذلك مجرى ما تقول جماعتنا في طاعات النبيّ عليه و آله السلام، و أنّها تقع منه على وجه يزيد على ثواب كلّ فاعل لها منّا، و إن كانت مساويةً لطاعاتنا، و ما نقوله من طاعات أزواج النبيّ عليه و آله السلام و معاصيهنّ في زيادة الثواب و العقاب، التابعين للوجوه التي يستحقّان فيها[2].

فإن قيل: إن خالف بعضهم بعضاً في غسل الرِجلين مثلاً أو وقوع الطلاق الثلاث أو خالف في صفات الأئمّة أو أعيانهم، يجب أن لا يكون كافراً؛ لمثل هذه العلّة.

قلنا: لا يجوز أن يخالف إماميٌّ فيما يعلم ضرورةً من مذاهبهم، و لا تدخل في مثله شبهة أنّه من مذهب الإماميّة؛ لأنّ الشك في ذلك يقدح في الإمامة، و ليس كذلك المسائل التي اختلفوا فيها؛ لأنّ مذاهب الأئمّة عليهم السلام غير معلومة فيها قطعاً، و الأمر فيها ملتبس مشتبه. و أمّا الخلاف في صفات الإمام و أعيان الأئمّة فممّا أجمعوا على أنّه لا يكون إلّا كفراً، و أنّه جار مجرى التوحيد و النبوّة.

و هذه ألفاظه أو أكثرها ذكرها في «الذخيرة»، و أوردناها على وجهها. و ليس يبيّن لي من إجماع الفرقة أنّهم يكفّرون مخالفيهم في مسائل الفروع التي يختلفون فيها[3] بينهم، و إنّما المعلوم أنّهم يكفّرون مخالفيهم في الأصول من التوحيد و العدل و النبوّة و الإمامة، و فيه نظر.

[في حقيقة الإيمان و الكفر]

و أمّا الإيمان، فهو التصديق بالقلب، و لا اعتبار بما يجري على اللسان. فكلّ من كان عارفاً بالله و نبيّه و بكلّ ما أوجب الله عليه معرفته مقرّاً بذلك مصدّقاً، فهو مؤمن.

---

١. خبرٌ لقوله: أنّ.

٢. ذ: منها.

٣. أ: + هم.

و الكفر نقيض ذلـك، و هو الجحود بـالقلب- دون اللســان- بما أوجب الله تعالى المعرفة به، و يعلم بدليل شرعيّ أنّه يستحقّ به العقاب الدائم الكثير.

و في المرجئـة من ذهـب إلى أنّ الإيمان هو التصـديق باللســان خاصّــة، و كذلك الكفر هو الجحود باللسان، و الفسق هو كلّ ما خرج به من طاعة الله إلى معصيته.

و فيهم من ذهب إلى أنّ الإيمان هو التصديق بالقلب و اللسان معاً، و الكفر الجحود بهما.

و كان شـيخنا أبوعبد الله رحمه الله يذهب إلى أنّ الإيمان هو التصـديق بالقلب و اللسان و العمل بالجوارح، و عليه دلت أخبارنا المعروفة عن الأئمّة عليهم السلام.

و قالت المعتزلة [١] الإيمان اســم للطاعات، فذهب واصــل بن عطاء [٢] و أبوالهذيل [٣] و أصــحابهما إلى أنّه اســم لكلّ طاعة، فرضــاً كانت أو نفلاً. و قال الباقون منهم: إنّه اســم للواجب من الطاعات، دون النفل.

و الإيمان و الإسلام و الدين عندهم عبارة عن شيء واحد.

و الفسـق عندهم عبارة عن كلّ معصـية يسـتحقّ بها العقاب، و الصـغائر التي يقع عقابها مكفَّراً لا يسمّونه فسقاً.

---

١. المعتزلة: إحدى الفرق الكبار المنتسـبة إلى أهل القبلة و تحتها عدة فرق. و سـموا معتزلة لاعتزال رئيسـهم واصـل بن عطاء مجلس الحسـن البصـري فسماهم الحسن معتزلة. و قد أجمعت على نفي صفات الله و خلق القرآن، و أنّ العبد يخلق فعله، و أنّ مرتكب الكبيرة موحد مخلد في النار، و نفوا الشـفاعة، و يرون الخروج على السـلطان و ترك طاعته. و لهم أصول خمسة هي: العدل و التوحيد و الوعيد و المنزلة بين المنزلتين و الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر. و تفصـيلها في كتبهم. راجع عنها: مقالات الإسـلاميين، ص ١٥٥- ٢٧٨؛ اعتقادات فرق المسلمين و المشركين، ص ٧- ١٨؛ الملل و النحل، ج ١، ص ٥٦- ٩٦؛ البدء و التاريخ، ج ٥، ص ١٤٢- ١٤٤؛ الفرق بين الفرق، ص ٩٣- ١٨٩.

٢. هو: أبو حذيفة واصـل بن عطاء الغزال، كان تلميذاً للحسـن البصـري، و هو مؤسـس فرقة المعتزلة، و رئيسها الأول، لقب بالغزال؛ لأنّه كان يلازم الغزالين ليعرف المتعففات من النساء، فيجعل صدقته لهن، ولد في سنة ٨٠ق و توفي سنة ١٣١ هـــ راجع عنه: الأعلام، ج ٨ ص ١٠٨- ١٠٩؛ الأنساب، ج ١٣، ص ٢٦٥- ٢٦٦؛ تاريخ الإسلام، ج ٨ ص ٥٥٨- ٥٦٠.

٣. هو: أبو الهذيل محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدي المعروف بالعلاف، مولى عبد القيس، يعتبر المؤسـس الثاني لمذهب المعتزلة بعد واصل بن عطاء، و هو شيخ الهذيلية التي نسبت إليه. كان يقول بفناء مقدورات الله عز و جل. ولد بالبصرة سنة ١٣١ هــ و قيل ١٣٥، و توفي بســامراء ســنة ٢٣٥ق و قيـل ٢٢٦. قـال المـأمون: أطـل أبو الهذيل على الكلام كإطلال الغمام على الأنام. له مقالات في الاعتزال و مجالس و مناظرات. و كان حسـن الجدل قوي الحجة، سـريع الخاطر. له كتب كثيرة، منها كتاب سـمّاه «ميلاس» على اسـم مجوسي أسلم على يده. راجع عنه: الأعلام، ج ٧، ص ١٣١؛ الفرق بين الفرق، ص ١٠٢- ١١٣؛ الملل و النحل، ج ١، ص ٦٤- ٦٧.

و الكفر عندهم اسم لما يستحقّ به عقاب عظيم، و أُجريت على فاعله أحكام مخصوصةٌ.

و مرتكب الكبيرة عندهم ليس بمؤمن و لا كافر، بل هو فاسق.

و الخوارج [١] يقولون في الإيمان بقريب من قول المعتزلة، لكنّهم يقولون: إنّ المعاصي التي يفسق فاعلها يسمّونها كفراً، و منهم من قال فاعلها مشرك.

و الفضيليّة [٢] تسمي كلّ معصية كفراً، صغيرةً كانت أو كبيرةً، و بعضهم [٣] يسمّونها شركاً.

و الزيديّة [٤] يجعلون الكبائر كفرَ نعمة، و لا يجعلونها جحوداً و لا شركاً، إلّا أنّ هذا مذهب المتقدّمين منهم، و المتأخّرون يذهبون مذهب المعتزلة سواء.

[في ما يدلّ على أنّ الإيمان هو التصديق بالقلب]

و الذي يدلّ على ما قلناه أوّلاً هو: أنّ الإيمان في اللغة هو التصديق، و لا يسمّون أفعال الجوارح إيماناً بلا خلاف. و يدلّ عليه أيضاً قولهم: فلان يؤمن بكذا و فلان لا يؤمن بكذا، يعنون: يصدق. و قال تعالى: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾ (يوسف: ١٧).

و إذا ثبت أنّ ما قلناه فائدة هذه اللفظة في اللغة، وجب إطلاق ذلك عليها في كلّ موضع يقتضي حمل هذه اللفظة، و من ادّعى انتقال ذلك فعليه الدلالة، و قد قال الله تعالى: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِي

---

١. هم الذين خرجوا على الإمام علي عليه السلام حين رضي التحكيم في خلافه مع معاوية، و هم عشرون فرقة يجمعها القول بتكفير علي و عثمان و أصحاب الجمل و الحكمين و كل من رضي بما صنع الحكمان، كما يجمعون على وجوب الخروج على الإمام الجائر. و قد قاموا بحروب كثيرة بسبب هذا المبدأ، كما أنّ معظمهم يقول بتكفير مرتكب الكبيرة. و يقال لهذه الطائفة: الخوارج، و الحرورية، و النّواصب، و الشّراة. أمّا الخوارج، لأنّهم خرجوا على أمير المؤمنين عليه السّلام. و أمّا الحرورية، فنسبته إلى حروراء، و هي قرية بظاهر الكوفة، و بها كان أوّل تحكيمهم و اجتماعهم حين خالفوا عليّاً عليه السّلام. و أمّا النواصب، فجمع ناصبي، و هو الغالي في بغض علي بن أبي طالب عليه السّلام. و أمّا الشّراة- جمع شار- سمّوا أنفسهم بذلك يزعمون أنّهم باعوا أنفسهم لله على أنّ لهم الجنّة. يشيرون بذلك إلى قوله تعالى: «إنّ الله اشترى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَ أموالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ» (التوبة: ١١١). و هم فرق، منهم: المحكمة، و الأزارقة، و النّجدات، و الأباضية. راجع عنها: مقالات الإسلاميين، ص ٨٦- ١٣١؛ الفرق بين الفرق، ص ٥٤- ٩٢؛ اعتقادات فرق المسلمين و المشركين، ص ١٩- ٣٢؛ الملل و النحل، ج ١، ص ١٣١- ١٦٠.

٢. راجع عنها: مقالات الإسلاميين، ص ١١٨؛ الحور العين، ص ١٧٧، ٢٧٣؛ المحصّل، ص ٥٢٣.

٣. أ: منهم.

٤. هم أتباع زيد بن علي بن الحسين بن علي عليهم السلام. قالوا: بالإمامة في أولاد علي من فاطمة عليهم السلام، و لم يجوزوها في غيرهم- و معظمهم ثلاث فرق: الجارودية، السليمانية و البترية. راجع عنها: مقالات الإسلاميين، ص ٦٥- ٧٥؛ اعتقادات فرق المسلمين و المشركين، ص ٣٥؛ الملل و النحل، ج ١، ص ١٧٩- ١٨٨؛ الفرق بين الفرق، ص ٢٢- ٢٦.

مُبِينٍ﴾ (الشعراء: ١٩٥)، و قال: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًا﴾ (يوسف: ٢)، و قال: ﴿جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًا﴾ (الزخرف: ٣)، و قال: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾ (إبراهيم: ٤)، و كلّ ذلك يقتضي حمل هذه اللفظة على مقتضى اللغة.

فإن قيل: قد ثبت بعرف الشرع معان لم يعرف في اللغة.

قلنا: لو خُلّينا و الظاهر لحملناها على مقتضى اللغة، لكن تركنا ذلك لِدليلٍ ليس بموجود هاهنا.

و في المرجئة من نازع في انتقال لفظه عمّا كانت عليه في اللغة، و يتأوّل ما يدّعى في هذا الباب بما هو معروف.

و ليس لأحد أن يقول: إنّ هذا يقتضي أن يسمّى كلّ تصديق إيماناً، و كلّ مصدّق مؤمناً[1] بلا تقييد؛ فإنّ اللغة تقتضي ذلك، و متى قلتم إنّ إطلاق الإيمان هو التصديق بالله و بما أوجب عليه فقد تركتم اللغة، و لزمكم ما ألزمتم مخالفيكم، من العدول عن ظواهر الآيات الدالّة على أنّه عربيّ، و نازلٌ بلغة العرب.

و ذلك؛ أنّ عرف الشرع اختصّ اسم «إيمان» و «مؤمن» بتصديق مخصوص، و لم ينتقل الإيمان و المؤمن عمّا وضعا له في اللغة، على ما يذهب إليه المخالف، و جرى ذلك مجرى تخصيص العرف للفظ دابّة ببعض ما يدبّ دون بعض، و إن كان في أصل الوضع موضوعاً لكلّ ما يدبّ، و إنّما يخصّص و لم ينقل[2].

فإن قيل: هذا و إن لم يكن نقلاً فهو خلاف لموضوع اللغة.

قيل: الأمر و إن كان على ذلك، إنّما صرنا إليه لقيام دليل عليه، و لم يقم دليل على ما يذهب إليه المخالف. و دليلنا هو ما علمناه ضرورةً من دين المسلمين أنّهم لا يسمّون المصدّق بالجبت و الطاغوت مؤمناً مطلقاً، و إن أجروه على بعض الوجوه مقيّداً، كما قال تعالى: ﴿يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ﴾ (النساء: ٥١)، فمن ادّعى انتقال هذه اللفظة إلى أفعال الجوارح فعليه الدلالة.

فأمّا من قال استعمال اللفظة في غير ما وضعتها العرب ليس بخروج عن اللغة، و راعى في

---

١. أ: بأنّه مؤمن.

٢. ذ (ص ٥٣٩): و ليس هذا بنقل اللغة، و إنّما هو تخصيص.

إضافتها إلى اللغة الصيغة دون المقصود بها، فقوله باطل لا يخفى على أحد؛ لأنّه لو كان من عبّر ببعض ألفاظ العرب عن غير ما وضعت له و لا استعملته- لا حقيقةً و لا مجازاً- متكلّماً بلغتهم، لوجب أن يكون هذه حاله و إن فعل ذلك في جميع ألفاظهم، حتّى يكون متكلّماً بلسانهم و مخاطباً بلغتهم و إن لم يستعمل شيئاً من ألفاظهم فيما وضعوه له، و بطلان ذلك ظاهر.

و أيضاً: فإنّ اللغة الواحدة التي لها صيغة مخصوصة قد يكون لها معان مختلفة في لغات كثيرة، فلو كان المراعى في إضافة الخطاب إلى اللغة مجرّد الصيغة لوجب أن يكون المستعمل لهذه اللفظة إذا أراد بها أحد معنييها أن لا يكون متكلّماً بالعربيّة بأولى من أن يكون متكلّماً بالعجميّة، و ذلك يوجب كونه متكلّماً باللغتين باللفظة الواحدة في حالة واحدة، و ذلك فاسد.

فإن قيل: العرب لا تعرف التصديق إلّا باللسان، فأمّا التصديق بالقلب فلا تعرفه، فأنتم إذا حملتم هذه اللفظة على التصديق بالقلب فقد تركتم الظاهر من اللغة.

قلنا: التصديق بالقلب و اللسان معاً من مقتضى اللغة حقيقةٌ فيهما؛ لأنّهم يصفون الأخرس بأنّه مصدّق، و كذلك الساكت، و يقولون: فلان يصدّق بكذا و يكذّب بكذا، و لا يريدون بذلك إلّا ما يرجع إلى القلب.

و إنّما خصّصنا بما يرجع إلى القلب دون ما يرجع إلى اللسان؛ لأنّه لو كان الاعتبار بما يرجع إلى اللسان لوجب أن لا يسمّى الأخرس و الساكت بأنّه مؤمن كامل الإيمان، و لوجب أن يكون مَن أظهر الإيمان بلسانه و فعل كلّ شيء يدلّ على كفره، و علمنا جهله بالله و جحده لتوحيده و عدله و النبوّة، أن يسمّى مؤمناً، و كلّ ذلك فاسد. و كان يجب أن يكون المنافقون على عهد رسول الله صلى الله عليه و آله مؤمنين حقيقةً، و ذلك باطل.

فإن قيل: مذهبكم يوجب أن يكون السجود للشمس و الأصنام لا يكون كفراً، و ذلك خلاف الإجماع.

قلنا: الإجماع منعقد على أنّ من سجد للشمس أو الصنم مختاراً فهو كافر، و ما أجمعوا على أنّ نفس السجود هو الكفر؛ لأنّ المرجئة تخالف فيه، و نحن نقول إنّ سجود الشمس و الصنم دالّ على أنّ فاعله كافر، و أنّ معه جحوداً و تكذيباً في قلبه، و أنّه لا إيمان معه و لا تصديق في قلبه؛ لأنّه لو لم يكن كذلك لما أجمعوا على كفره. و هذا كما نقول: لو شهد النبيّ عليه السلام على

رجل بأنّه يستحقّ الذم و العقاب فإنّا نقطع على استحقاقه لذلك؛ لا لأنّ شهادة النبيّ عليه السلام هي الموجبة لذلك، لكنّها دلالة على أنّه يستحقّ الذم و العقاب، فمن تجوّز في تسمية سجود الشمس بأنّه كفر فلأنّه سمّى الدلالة باسم المدلول، كما يتجوّز فيقال: شهادة النبيّ عليه و آله السلام اقتضت عقابه، و إن كانت دلالةً لا مقتضيةً.

و لهذه المسألة نظائر يسألون عنها، و الجواب عنها واحدٌ لا يختلف، مثل قولهم: خبّرونا عن رجل صدّق بالله تعالى و برسوله صلى الله عليه و آله و أكثر ما نزل من القرآن، و كذّب بآية واحدة من جملته، أ ليس يجب على قولكم أن يكون مؤمناً بما تقدّم من إيمانه، كافراً بردّ الآية؛ لأنّ ما تقدّم من الإيمان ليس ينتفي بردّ الآية، و ردّ الآية كفر إجماعاً؟

و مثلُ قولهم: قد يجوز أن يكون بعض من آمن بعيسى عليه السلام بقي إلى حال بعثة نبيّنا عليه السلام، فكذّب به، و هذا يقتضي أن يكون مؤمناً كافراً. فإذا قلتم متى جحد بنبيّنا عليه السلام فلا بدّ أن يكون جاحداً بعيسى، قيل لكم: و لم يجب ذلك، و الأدلّة مختلفة، و يجوز أن يستدلّ ببعضها، فيعلم به و يشتبه عليه الآخر.

و الجواب عن جميع ذلك ما قلناه؛ لأنّ الرادّ للآية إذا [علمناه][1] كافراً بالإجماع علمنا أنّه لا إيمان معه، و أنّ ما تقدّم من إظهاره الإيمان لم يكن إيماناً على الحقيقة، و كذلك المكذِّب بنبيّنا عليه السلام إذا علمناه فاعلاً للكفر بهذا التكذيب دلّنا ذلك على أنّه لم يقع منه الإيمان في حالٍ من الأحوال.

[ما استدلّت به المرجئة على أنّ الطاعات ليست بإيمان]

و استدلّ جماعةٌ من المرجئة على أنّ الطاعات ليست بإيمان، بأنّها لو كانت كلّ طاعةٍ إيماناً أو بعضَ إيمان، لكانت كلّ معصية كفراً أو بعضَ كفر، و لو كان كلّ ما أمر الله به إيماناً لوجب أن يكون كلّ ما نهى عنه كفراً، و لو جاز أن يكون في الإيمان ما ليس تركه كفراً لجاز أن يكون في الكفر ما ليس تركه إيماناً.

و قالوا أيضاً: لو كانت الطاعات كلّها إيماناً لوجب أن لا يكون أحدٌ كاملَ الإيمان، لا الأنبياء و

---

١. أضفناه كما في: ذ (ص ٥٤٢).

لا من دونهم؛ لأنّهم لم يفعلوا جميع الطاعات.

و كذلك لو كانت جميع المفروضات إيماناً لوجب أن يكون من كان من الأنبياء مواقعاً للصغائر أن لا يكون كامل الإيمان؛ لأنّه أخلّ بفرض، و هو الكفّ عن المعصية.

و أيضاً: فإنّ الله تعالى يقول: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ (الأنعام: ٨٢)، و قال: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيءٍ﴾ (الأنفال: ٧٢)، فأخبر أنّهم مؤمنون و إن لم يهاجروا.

و قال تعالى: ﴿وَمَنْ يأْتِهِ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ الصَّالِحَاتِ﴾ (طه: ٧٥)، فاشترط مع الإيمان عمل الصالحات، و هذا يدلّ على أنّه يكون مؤمناً، و إن لم يعمل الصالحات.

و قال تعالى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَينَهُمَا﴾ إلى قوله: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَينَ أَخَوَيكُمْ﴾ (الحجرات: ٩- ١٠)، فسمّاهم في حال البغي مؤمنين و إخوةً لهم.

و قال: ﴿كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنْ بَيتِكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ لَكَارِهُونَ* يجَادِلُونَكَ فِي الْحَقِّ بَعْدَمَا تَبَينَ كَأَنَّمَا يسَاقُونَ إِلَى الْمَوْتِ وَهُمْ ينْظُرُونَ﴾ (الأنفال: ٥- ٦)، فسمّاهم مؤمنين مع كراهتهم الحقَّ و الجدالِ فيه بعد وضوحه.

و ما قدّمناه أوّلا هو المعتمد.

[ما استدلّت به المعتزلة على أنّ الإيمان اسم للطاعات]

و استدلّت المعتزلة على مذهبها بأن قالت: قولنا: «مؤمن»، لو لم يكن منقولاً عن اللغة و كان على حاله، لما صحّ أن يسمّى به بعد تقضيّ الفعل الذي اشتقّ منه مقيّداً بالحال، و لا يقال: هو مؤمن اليوم، كما لا يقال: هو ضارب اليوم لمن ضرب أمس، لمّا لم يوجد منه الضرب اليوم.

يقال لهم: إنّما أُجري على المؤمن هذه اللفظة مضافةً إلى الحال؛ لأنّه يفعل الإيمان الذي هو التصديق في الحال؛ لأنّ التصديق بالقلب هو المعرفة، و هي لا تبقى، فهو يجدّدها حالاً بعد حالٍ، فلم يخرج عن موجب اللغة.

و قالوا أيضاً: قد علمنا أنّهم لا يسمّون المنافق مؤمناً، و إن كان مصدّقاً بلسانه، فعُلِم أنّه غير موضوع للتصديق.

قلنا: قد بيّنّا أنّ المؤمن هو المصدّق بقلبه، دون ما يتعلّق بلسانه، فلا يتوجّه ما قالوه.

و قالوا أيضاً: كان يجب أن لا يسمّى من هو في مهلة النظر بأنّه مؤمن؛ لأنّه غير مصدّق في هذه الحال، و لا عارف به تعالى.

يقال: من هو في مهلة النظر و إن لم يكن عارفاً بالله تعالى، فإنّه في هذه الحال عارف بما يجب عليه معرفته في هذه الحال مصدّقٌ به، فلأجل ذلك سمّي مؤمناً.

و قالوا: يلزم على ما قلتم أن يسمّى المصدِّق بالله و برسوله مؤمناً كاملاً، و إن أخلّ بجميع ما يجب عليه و فَعَل جميع المقبحات.

قيل: كذلك نقول؛ فإنّ من عرف الله و رسوله و عرف جميع ما يجب عليه و صدّق به سمّيناه كامل الإيمان، و هل الخلاف إلّا فيه؟

فإن قيل: [في] قوله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ﴾ (البيّنة: ٥) قوله: ﴿وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ﴾ راجع إلى جميع ما تقدّم، فوجب أن يكون كلّه ديناً، و الدين هو الإسلام؛ لقوله: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الْإِسْلَامُ﴾ (آل عمران: ١٩)، و الإيمان و الإسلام شيء واحد؛ لقوله: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (آل عمران: ٨٥)، و لأنّه تعالى استثنى المسلمين من المؤمنين في قوله: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ*فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ (الذاريات: ٣٥-٣٦)، فدلّ على أنّ الإيمان غير التصديق.

قلنا: لا نسلّم أنّ قوله: «و ذلک دين القيمه» راجع إلى جميع ما تقدّم، بل ذلك موقوف على الدليل، و لو كان الظاهر يقتضي رجوعه إلى الكلّ لجاز لنا أن نتركه لدليلٍ، و هو قوله: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ (الشعراء: ١٩٥) و ما أشبه ذلک من الآي، و ليس ترک أحد الظاهرين أولى من صاحبه.

على أنّه إذا جاز أن يراد بلفظ الإيمان ما لم يعرف في اللغة جاز أن يراد بالردّ ما لم يعرفه أهل اللغة، و لا فرق بينهما.

على أنّ لفظ «ذلک» عبارة عن الواحد، فكيف يحمل على جميع ما تقدّم؟

و ليس لهم أن يقولوا: أراد ذلك الذي أُمرتم به.

قلنا: و لو[1] لم نجوّز أن يكون المراد: و ذلك الإخلاص دين القيّمة؛ لأنّ قوله «مخلصين له الدين» يدلّ على الإخلاص. على أنّ لفظة «ذلك» يُكنّى بها عن المذكّر، و الإشارة إلى أشياء كثيرة ينبغي أن يكون بـ «تلك».

فإذا قيل: أراد: «و ذلك الذي أُمرتم»، قلنا: و يجوز أن يكون أراد: «و ذلك الإخلاص»، و يقف الاحتجاج بالآية.

على أنّ الله تعالى قال: «ان عده الشهورعند الله اثنا عشر شهرا في كتاب الله يوم خلق السموات و الارض» إلى قوله: ﴿ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ (التوبة: ٣٦)، فعلى ما قالوا يجب أن يكون عدّة الأشهر من الدين، و متى حملوا هذه الآية على التديّن حملنا آيتهم على مثل ذلك، و سقط احتجاجهم.

على أنّ من يقول: الإيمان عبارة عن فعل جميع الواجبات دون المندوبات، يترك ظاهر هذه الآية؛ لأنّ قوله تعالى: ﴿وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ﴾ (البيّنة: ٥) يتناول الفرض و النفل، فإذا جاز لهم حملها على بعضه جاز لنا مثل ذلك سواء.

فإن قالوا: قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾ (البقرة: ١٤٣) يبطل ما قلتموه؛ لأنّ المراد بذلك الصلاة إلى بيت المقدس، كما قال المفسرون.

قيل: لا نسلّم ذلك، بل نقول: أراد بذلك التصديق أو التديّن على ما يعرفه أهل اللغة، و لا يرجع في مثل ذلك إلى أخبار آحاد، و قول من ليس قوله حجّةً. ثمّ يجوز أن يكون أراد التصديق أو التديّن بتلك الصلاة.

فإن قيل: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ* الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ* أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾ (الأنفال: ٢- ٤) تدلّ على ما قلناه؛ لأنّه إنّما سمّاهم مؤمنين بعد فعل جميع ما تقدّم ذكره.

قلنا: الآية لا تقتضي نفي اسم الإيمان عمّن ليس الصفات المذكورة فيها، و إنّما يفيد التفضيل و التعظيم. فكأنّه أراد: إنّما أفاضل المؤمنين و خيارهم من فعل كذا و كذا، كما يقول أحدنا: إنّما

---

١. كذا. و لعلّ الصحيح: و لِمَ.

الرجل من يضبط نفسه عند الغضب، و إن كان من لا يفعل ذلك لا يخرج عن كونه رجلاً، و إن خرج عن الفضل و التقدّم. و لذلك يقولون: «إنّما المال التّبر[1]»، و «إنّما الظَهر الإبل»، و يريدون بذلك التفضيل، دون ما سواه.

على أنّا لو سلّمنا أنّ لفظ «مؤمن» منتقل إلى مستحقّ المدح و الثواب لوجب أن يجري على الفاسق؛ لأنّه يستحقّ عندنا الثواب و المدح بإيمانه و معرفته بالله تعالى.

فإن قالوا: ثواب إيمانه قد انحبط. قلنا: قد بيّنّا فساد القول بالإحباط، فبطل ما قالوه.

[الكلام في تسمية الخوارج كلّ عاصٍ كافراً]

فأمّا قول الخوارج في تسميتهم كلّ عاصٍ كافراً، باطل؛ لأنّ الكفر هو الجحود و التكذيب بالقلب- على ما بيّنّاه- بما أوجب الله تعالى عليه، و الفاسق الملّي غير جاحد للمعارف، فلا يجب أن يكون كافراً.

فإن قيل: نحن نستدلّ بفسقه على حصول ما في قلبه من الجحد، كما استدللتم بسجود الشمس على حصول الكفر و الجحود في قلبه.

قلنا: إنّما فعلنا ذلك لإجماع الأمّة على أنّ من سجد للشمس كافر، فحكمنا عند ذلك أنّ الكفر حاصل في قلبه، و لم يقم دليل على أنّ الفاسق الملّي كافر، فيستدلّ بذلك على حصول الكفر في قلبه. و لو كان في جملة معاصي الفاسق الملّي ما هو كفر أو دلالةٌ على الكفر لوجب أن يبيّن الله تعالى ذلك، فلمّا لم يبيّنه دلّ على أنّ الأمر بخلاف ما قالوه.

على أنّه لو كانت هذه المعاصي كفراً للحقها أحكام الكفر، من منع الموارثة و المدافنة و الصلاة عليه، و هذا يضعف عندنا؛ لأنّ عندنا أنّ من خالف في الإمامة كافر، و مع ذلك لا يلحق به شيء من ذلك. فليس أحكام الكفر متّفقة، بل هي مختلفةٌ.

[مقولة الزيديّة في الفاسق الملّي]

فأمّا من قال من الزيديّة إنّ الفاسق الملّي كافر نعمة، فقوله باطل؛ لأنّه غير جاهد لنعم الله تعالى

---

١. التبر- بكسر التاء فالسكون- هو ما كان من الذهب غير مضروب فإذا ضرب دنانير، فهو عين. و لا يقال تبر إلا للذهب، و بعضهم يقول للفضة أيضاً. و عن الزجاج: كل جوهر قبل أن يستعمل كالنحاس و الصفر و غيرهما فهو تبر (مجمع البحرين، ج ٣، ص ٢٣٢- ٢٣٣).

عليه، و هو مع ذلك يعترف بلسانه و قلبه.

فإن قالوا: لا نريد ذلك، بل نريد أنّه يجب عليه شكرها، و المعرفة بحقّها تقتضي تجنّب المعاصي.

قلنا: هذا خلاف في عبارة، و كيف تكون المعصية كفراً للنعمة، و الطاعة ليست شكراً لها؛ لأنّ الشكر هو ما يكون في القلب من الاعتراف بالنعم مع التعظيم أو ما يجري على اللسان من ذلك، و الطاعات الواقعة بالجوارح خارجةٌ عن ذلك و عن تسميتها شكراً، و لا يعدّ أحد من أهل اللغة ردّ الوديعة و قضاء الدين بأنّه شكر للنعمة، فكيف يكون تركه كفراً؟

[مقولة الحسن البصريّ في كفر مرتكب الكبيرة]

و أمّا قول الحسن البصريّ[1] أنّ مرتكب الكبيرة منافق، باطل؛ لأنّ المنافق هو من أظهر خلاف ما في باطنه، و من كان مظهراً للمعصية التي يستحقّ عليها العقاب لا يكون منافقا؛ لأنّ اليهوديّ و النصرانيّ لمّا أظهروا معاصيهم التي بها كفروا لم يجز أن يوصفوا بالنفاق.

فإن قيل: قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ (المائدة: ٤٤)، و قوله: ﴿فَأَنْذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّى* لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى* الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى﴾ (الليل: ١٤- ١٦)، و قوله: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُسْفِرَةٌ* ضَاحِكَةٌ مُسْتَبْشِرَةٌ* وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ عَلَيْهَا غَبَرَةٌ* تَرْهَقُهَا قَتَرَةٌ* أُولَئِكَ هُمُ الْكَفَرَةُ الْفَجَرَةُ﴾ (عبس: ٣٨- ٤٢)، و قوله: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ﴾ (آل عمران: ١٠٦)، و قوله: ﴿وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ﴾ (التوبة: ٤٩، العنكبوت: ٥٤)، و قوله: ﴿وَهَلْ نُجَازِي إِلَّا الْكَفُورَ﴾ (سبأ: ١٧) و جميع هذه الآيات تدلّ على أنّ مرتكب الكبيرة كافر.

قيل: الاستدلال بهذه الآيات مبنيّ على القول بالعموم، و قد بيّنّا فيما تقدّم أنّه لا صيغة تختصّ بالعموم و تنفرد به، فيسقط الاحتجاج. و لو كان للعموم صيغةٌ لكان لنا أن نخصّ[2] ظواهر هذه

---

١. هو: أبو سعيد الحسن بن يسار البصري، إمام أهل البصرة، ولد في خلافة عمر بن الخطاب و توفي سنة ١١٠ق. راجع عنه: الأعلام، ج ٢، ص ٢٢٦؛ البداية و النهاية، ج ٩، ص ٢٦٦؛ تاريخ الإسلام، ج ٧، ص ٤٨- ٦٣.

٢. كذا. و لعلّ الصحيح: نخصّص.

الآيات للدليل الدالّ على ذلك.

فـأمّـا قوله تعالى: ﴿ فَأَنْذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّى﴾ (الليل: ١٤) إنّما يفيد أنّ النار المتلظّية الموصـوفة في الآية لا يصلاها إلّا من كذّب و تولّى، فمن أين لهم أنّه لا نار سواها؟

و إن قالوا: أراد جنس النار، و إنّما وصفها بالتلظّي الموجود في كلّ نار.

قلنا: لا نسلّم ذلك، بل ظاهر الآية يقتضي أنّها نار مخصوصة.

على أنّهم لا بدّ لهم من تخصيص هذه الآية؛ لأنّه ليس كلّ كافر يصلاها متولّياً، و ظاهرها يقتضي أنّه لا يصلاها إلّا من كان بهذه الصفة.

و أمّا وصف «وجوه» بأنّ عليها غَبَرة، و بأنّها الكَفَرة الفَجَرة، لا يدلّ على أنّه ليس هناك وجوه ليست بهذه الصفة، بأن لا يكون عليها غَبَرة، بل سمة أخرى، أو بأن يكون عليها غَبَرة لا ترهقها قَتَرةٌ.

و أمّا قوله: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ... الآية﴾ (آل عمران: ١٠٦) فلا يفيد العموم عند أحد؛ لأنّها لفظة جمع بلا ألف و لا لام، فلا يمتنع أن يراد بعضها أو أراد سواداً مخصوصاً يلحق هذه الوجوه، دون غيرها.

على أنّه يلزم أن يكون كلّ من يدخل النار مرتدّاً؛ لأنّ الظاهر هكذا يقتضي[1].

و أمّا قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ﴾ (التوبة: ٤٩، العنكبوت: ٥٤) لا يمنع من إحاطتها بغير الكافرين. ألا ترى أنّ من قال في دارٍ بعينها: إنّها محيطة بزيد، لا يمنع كلامه من إحاطتها بعمرو. على أنّ النار محيطة بزبانية و خزنة النيران، و ليس في ذلك[2] خروج عن ظاهر الآية. و قد قال الله تعالى: ﴿وَاللهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ﴾ (البقرة: ١٩)، بمعنى أنّه عالم بأحوالهم، و ذلك لا يمنع من إحاطته بغيرهم.

و أمّا قوله: ﴿وَهَلْ نُجَازِي إِلَّا الْكَفُورَ﴾ (سبأ: ١٧) لو اقتضى نفي المجازاة عمّن ليس بكفور لأوجب أن يكون المؤمن غير مُجاز بإيمانه و طاعاته.

---

١. أ: + ذلك.

٢. ذ (ص ٥٥١): في القول بذلك.

فإن قالوا: أراد: و هل نجازي بالعقاب إلّا الكفور.

قلنا: هذا تخصيص، و لا فصل بين من خصّها كذلك، و بين من خصّها و حَمَلها على عقاب مخصوص.

على أنّ ظاهر الآية يقتضي حمل الجزاء على الاستيصال في الدنيا؛ لأنّه تعالى أجرى العادة بأن يعاقب بهذا الضرب من الجزاء الكفّار، دون غيرهم. ألا ترى أنّه قال: ﴿فَأَعْرَضُوا فَأَرْسَلْنَا عَلَيهِمْ سَيلَ الْعَرِمِ وَبَدَّلْنَاهُمْ بِجَنَّتَيهِمْ جَنَّتَينِ ذَوَاتَي أُكُلٍ خَمْطٍ وَأَثْلٍ وَشَيءٍ مِنْ سِدْرٍ قَلِيلٍ*ذَلِكَ جَزَينَاهُمْ بِمَا كَفَرُوا وَهَلْ نُجَازِي إِلَّا الْكَفُورَ﴾ (سبأ: ١٦- ١٧)، فبيّن [١] أنّ المراد ما قلناه.

---

١. كذا. و الأصحّ: فتبيّن.

فصل: في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

الأمر بـالمعروف الواجـبِ و النهي عن المنكر واجبـان بلا خلاف بين الأمّـة. و ذكر رحمه الله و جماعة من المتكلّمين أنّهما من فروض الكفايات.

و قال قوم- و هو الذي يقوى في نفســي- أنّهما من فروض الأعيان؛ لأنّ عموم ظواهر الآيات و عموم الأخبار يقتضي ذلك.

[في طريق وجوب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر]

و في النـاس من قال طريق وجوبهما العقل، و قال آخرون- و هو الذي اختاره رحمه الله و يقوى في نفسي- أنّ طريق وجوبهما السمع و الإجماع.

فأمّا الأمر بالمعروف الذي ليس بواجب فهو مندوب مثله.

و إنّمـا قسّـمنـا الأمر بـالمعروف فقلنا: ما هو أمر بمعروفٍ واجبٍ واجبٌ مثله، و ما هو بمعروفٍ ندبٍ ندبٌ مثله؛ لأنّ المعروف ينقسـم إلى واجب و ندب، فانقسـم الأمر به مثله. و النهي عن المنكر كلّه واجب؛ لأنّ المنكر كلّه قبيح. و لا يكون الأمر بالشـيء آكد من الشـيء نفسـه، فأمّا ما كان على سبيل دفع الضرر فإنّه واجب عقلاً؛ لوجوب دفع المضارّ عن النفس في العقل.

و إنّمـا قلنـا: إنّهمـا لا يجبـان عقلاً؛ لأنّـه لو وجبا عقلاً لكان لذلك وجه وجوب في العقل، و لا يخلو ذلـك الوجـه من أن يكون هو قبح المنكر، أو لأنّ كراهة القبيح واجبةٌ علينا، فإذا لم ننكره لم نكرهـه، أو لأنّ فيـه إظهـاراً لكوننـا غير مريدين له؛ لقبح أن نريد المنكر، أو لأنّا متى لم نفعل ذلك أوهَمنا[1] أنّا راضون بالمنكر، أو لأنّ فيه لطفاً.

و لا يجوز أن يكون وجـه وجوبـه قبح المنكر؛ لأنّ ذلك يوجب على الله تعالى أن يجدّد النهي

---

١. ذ (ص ٥٥٣): + الناس.

عن المنكر في كلّ حال؛ لأنّه إذا وجب علينا نهيهم عن المنكر - مع علمهم بقبحه - وجب على الله مثله؛ لأنّ وجه الوجوب ثابت في الأمرين، و كان يجب أيضاً أن يمنع تعالى من القبيح لأجل قبحه.

و لا يلزمنا إذا قلنا: إنّه تعالى تعبّدنا بأن نمنع منه بالنهي و المنع، أن يمنع الله تعالى من ذلك بالفعل؛ لأنّ وجه التعبّد لنا بذلك هو المصلحة، و هي غير حاصلة في فعله، فجاز اختلاف الحالين.

و كان يجب أيضاً علينا أن نجدّد النهي في كلّ حال؛ لأنّه لو وجب النهي الأوّل - مع علم مرتكب القبيح بقبحه - لوجب في الثاني، و في كلّ حال.

فأمّا من قال: إنّه كان يجب أن لا يسقط عنّا الإنكار بإنكار غيرنا؛ لأنّ وجه الوجوب ثابت في الجميع، فلا يصحّ على ما قلناه من إنّه فرض على الأعيان.

و كذلك قول من قال: إنّه كان يجب علينا، و إن أدّى إلى ضرر في النفس، فلا يصح؛ لأنّ لقائل أن يقول: متى أدّى إلى ضرر كان مفسدةً، و ذلك قبيح.

و كان يجب أن لا يحسن ورود الشرع بإقرار أهل الذمّة على القبيح؛ لأنّ مع ثبوت وجه الإنكار لا يحسن ورود الشرع بالإقرار لأهل الذمّة على القبيح.

و بهذه الوجوه يسقط قول من جعل وجه الوجوب إظهار كراهته، أو إظهار كونه غير مريد.

على أنّه لا يجب في من لا يكون كارهاً للشيء أن يكون مريداً له؛ لجواز خلوّه من الإرادة و الكراهة.

فأمّا الإيهام للرضا بالمنكر فغير صحيح؛ لأنّه لا يجب أن يكون كلّ من لا ينكر راضياً، فمن توهّم على تارك النكير الرضا فقد أخطأ، و الشيء لا يجب أن يتوهّم بغلط غالط.[1]

و لا يجوز أن يكون واجباً لأنّ فيه لطفاً؛ لأنّ ذلك ليس بمعلوم عقلاً، و لا وجه في العقل يقتضي ذلك. و لو وجب إنكار المنكر لما يقال من إنّه يكون أقرب إلى أن لا يقع المنكَر، لوجب على أحدنا كلّ فعل يكون معه أقرب إلى مجانبة القبيح، كحضور مجالس الوعظ و سماع أقوال المحذِّرين منه. فلمّا لم يجب ذلك، بل كان العلم باستحقاق العقاب و الثواب كافياً، و ما زاد عليه فإنّما هو في حكم الندب؛ لأنّه مقوّ للدواعي، فكذلك[2] القول في النهي عن المنكر واجب عقلاً

---

١. ذ (ص ٥٥٥): و الفعل لا يجب لأجل توهّم بغلط السابق.

٢. ب، ج: و كذلك.

لما فيه من اللطف؛ فإن العلم باستحقاق الثواب و العقاب كاف في اللطف، و ما زاد عليه من النهي عن المنكر فله حكم الندب.

هذا الذي حكيناه كلامه رحمه الله في «الذخيرة»[١]. و يقوى في نفسي أنّ النهي عن المنكر واجب عقلاً؛ لما فيه من اللطف، و لا يكفي فيه العلم باستحقاق الثواب و العقاب؛ لأنّا إن قلنا إنّ ما زاد عليه في حكم الندب، دخل علينا أن يكون الخوف من تأديب الإمام ليس بواجب، بل له صفة الندب، و يكفي العلم باستحقاق الثواب و العقاب، و ينقض ذلك علينا وجوب الرياسة، فالأقوى أن يكون ذلك واجباً.

[شروط النهي عن المنكر]

و ذكر رحمه الله أنّ للنهي عن المنكر شروطاً ستّةً، حتّى يجب عند اجتماعها، و متى لم يحصل لا يجب، أوّلها: أن يعلم المنكر منكراً، و ثانيها: أن يحصل هناك أمارة الاستمرار على المنكر، و ثالثها: أن يجوّز تأثير إنكاره في الإقلاع عن المنكر. و منهم من قال- بدلاً من التجويز- ظنّ المنكِر أنّ إنكاره يؤثّر، و رابعها: أن يرتفع خوفه على نفسه إذا أنكر، و خامسها: أن لا يخاف على ماله متى أنكر المنكَر، و سادسها: أن لا يكون في إنكاره مفسدةٌ.

و جرى في تدريسه كثيراً أنّه يمكن الاختصار على أربعة شروط؛ لأنّا إذا قلنا أنّه لا يكون فيه مفسدةٌ دخل فيه أن لا يخاف على نفسه و لا على ماله؛ لأنّ ذلك قبيح، و هو مفسدة، و لا يحتاج أن يفرد بالذكر، و هو الأقوى عندي.

[الدليل على الشرطين الأوّلين]

و الدليل على أنّ الشرط الأوّل صحيح فهو أنّ إنكاره ما لا يعلم كونه منكراً قبيح، كإخباره عمّا لا يعلم صدقه في أنّه قبيح؛ لأنّ الإنكار جار مجرى الخبر بأنّه قبيح.

و الذي يدلّ على الشرط الثاني فهو أنّ الغرض بالإنكار أن لا يقع الفعل، فلا يجوز أن يتناول الماضي الذي وقع؛ لأنّ ذلك ممّا لا يجوز ارتفاعه بعد وقوعه، و إنّما يصحّ أن يمنع ممّا لم يقع، فلا بدّ من أن يكون هناك أمارة لاستمراره[٢] على فعل المنكر، يغلب معها في الظنّ أنّه يفعله و

---

١. انظر: الذخيرة، ص ٥٥٣- ٥٥٥.

٢. ج: الاستمرار.

يُقدِم عليه، فيجعل الإنكار للمنع من وقوعه.

و أمارات الاستمرار كثيرةٌ معروفةٌ بالعادة[١]. و قال قوم: إنّ أمارة الإصرار و الاستمرار أن لا يظهر أمارة الإقلاع؛ لأنّ جماعةً لو اجتمعت على شرب الخمر فشربوا أقداحاً، فالظنّ غالب بأنّهم متى لم تظهر أمارة إقلاعهم كان ذلك أمارةً لاستمرارهم.

و ليس لأحد أن يقول: يكفي في وجوبه تجويزه أن يقع ذلك مستقبلاً، و إن لم تظهر أمارة الاستمرار.

و ذلك؛ أنّه لو كان الأمر على ما قالوه لوجب أن ينكر على كلّ قادر على المنكر، و إن لم يفعله و لا ظهرت أمارة فعله؛ لأنّه لا قادرَ من القادرين- ممّن فَعَل معروفاً، أو لم يفعل معروفاً و لا منكراً- إلّا و يجوز أن يقع منه في الثاني المنكرُ، فكان[٢] لا يجب أن يختصّ وجوب إنكار المنكر بموضع دون آخر، و معلومٌ فساده.

[الدليل على الشرط الثالث]

و أمّا الشرط الثالث، و هو تجويز المنكر أن يكون لإنكاره تأثير في الإقلاع عن المنكر؛ لأنّ المنكر له ثلاثة أحوال: حالٌ يكون ظنّه فيها غالباً بأن إنكاره يؤثّر، فلا خلاف أنّه إذا كانت هذه حاله أنّه يجب عليه إنكار المنكر. و الثانية أن يغلب على ظنّه أنّ المنكر لا يرتفع بإنكاره، و إن جوّز مع ذلك ارتفاعه. و الحالة الثالثة أن لا يغلب في ظنّه لا ارتفاعه و لا وقوعه، بل يكون مجوِّزا كِلا الأمرين.

و في الناس من قال: يسقط وجوبه في هاتين الحالتين. و منهم من أوجبه، و هو الذي نصره؛ لأنّ عموم الآيات الدالّات على وجوب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر يقتضي وجوب إنكاره على كلّ حالٍ، مع ظنّه لتأثير إنكاره، و مع ارتفاع ظنّه لذلك. و إنّما يخرج عن هذا العموم ما دلّ الدليل عليه، و هو إذا كان فيه مفسدةٌ.

[الدليل على الشرط الرابع]

---

١. ب: - بالعادة.

٢. ب، ج: و كان.

و أمّا الشـرط الرابع، و هو إذا خاف على نفسـه، فلا خلاف أنّه يسـقط معه وجوب النهي عن المنكر، و لأنّ الخوف على النفس يبيح إظهار كلمة الكفر منّا، فبأن يكون مبيحاً لترك إنكار المنكر على الغير أولى.

و في الناس من قال: الخوف على النفس كما يزيل الوجوب يزيل الحُسنَ أيضاً. و قال آخرون: إنّما يزيل الحُسن مع الوجوب إذا لم يكن في الصبر على القتل إعزاز للدين، فأمّا إذا كان في الصبر على القتل إعزاز الدين حَسُنَ الإنكار، و لم يجب عليه. و ذلك نحو أن يكره بالتخويف على النفس على إظهار كلمة الكفر، فيُظهر الإيمان و لا يُظهر كلمة الكفر، و ما جرى مجراها ممّا فيه إعزاز الدين.

و الأوّل أقوى؛ لما قلنا من أنّ فيه مفسدةً.

[الدليل على الشرط الخامس]

و أمّا الشـرط الخامس، و هو الخوف على المال، فالصـحيح على ما قلناه أنّه متى غلب في ظنّه أنّه متى أنكر المنكر أخذ ظالمٌ ماله، فإنّه يسـقط عنده الوجوب و الحُسـن معاً؛ لأنّ فيه مفسـدةً؛ من حيث إنّه يقع عنده قبيح، و لولاه لم يقع.

و ذلك يفسـد قول من قال: إنّ الصبر على أخذ ماله حسن مندوب إليه؛ لأنّا قد بيّنّا أنّه مفسدة، و لا يحسن بحال.

و هكذا القول إذا خاف على عضو من أعضائه أن يقطع أو يضرب؛ فإنّه يقبح.

و جملته أنّه متى غلب في ظنّه أنّه متى أنكر أدّى إلى وقوع قبيح، و لولاه لم يقع، فإنّه يقبح الإنكار؛ لأنّه مفسدة.

و لا فرق بين أن يكون ما يقع عنده من القبيح قليلاً أو كثيراً، مثل أخذ المال القليل أو جراح يسير أو أخذ مال كثير أو قطع عضو؛ فإنّ قبح الإنكار لا يتغيّر. و على هذا، الصبر على القليل - و إن كان فيه إعزاز للدين - قبيح؛ لأنّه مفسدةٌ محضةٌ.

و ليس لأحد أن يقول: لو كان خوفه على ماله يسـقط عنه وجوب إنكار المنكر و يجري ذلك مجرى الخوف على النفس، لوجب أيضاً أن يسـقط عنه الخوف على المال وجوب الصلاة و الصـوم و جميع العبادات العقليّة و الشـرعيّة، و معلومٌ أنّ الخوف على المال لا يؤثّر في ذلك كما

يؤثّر الخوف على النفس.

و ذلك؛ أنّه لو علم الله تعالى أنّ في العبادات الشرعيّة مفسدةً في بعض الأحوال أو على بعض الوجوه، لأسقط عنّا وجوبها في تلك الحال، و لمّا علمنا أنّ وجوبها لازم في كلّ حال علمنا أنّ المفسدة لا تتعلّق بها في حال من الأحوال.

فإذا قيل: فقد أوجب بظاهر الآيات إنكار المنكر، فيجب أن يقطعوا بوجوبه على كلّ حال على أنّه لا يحصل فيه مفسدةٌ بحالٍ.

قلنا: لا خلاف بين أهل العلم أنّ وجوب إنكار المنكر مشروط بأن لا يكون فيه مفسدة، و إذا ثبت كونه مفسدة خرج من[1] الوجوب و الحُسن معاً، و ليس كذلك العبادات؛ لأنّ الأمّة مجمعةٌ على وجوبها على كلّ حالٍ من غير شرط.

[الدليل على الشرط السادس]

و أمّا اعتبار الشرط السادس فواضح أيضاً؛ لأنّ المفسدة وجه قبح، و لا يجوز الإقدام على ما فيه وجه قبح، و لأنّ الغرض بإنكار المنكر أن لا يقع قبيح، فإذا صار طريقاً إلى وقوع قبيح قبح في نفسه؛ لأنّ الغرض المقصود قد ارتفع.[2]

و لا فرق بين أن يغلب في الظنّ أنّ عند إنكار المنكر يقع قبيح من فعل المنكر عليه أو من فعل غيره في أنّه يقبح في الحالين.

و في الناس من قال: إنّه إذا كان القبيح الواقع عند هذا الإنكار من فعل غير المنكر عليه حَسُنَ إنكار المنكر؛ لأنّا إن لم نقل بذلك أدّى إلى أن يجب علينا أن نلطف لغيرنا، و ذلك فاسد.

و هذا غير صحيح، و إنّما سوّينا بين الأمرين؛ لأنّه إنّما قبح إذا وقع عنده قبيح من فعل المنكر عليه من حيث إنّه كان مفسدةً في فعل قبيح، و هذا حاصل إذا كان القبيح الواقع من فعل غير المكلّف، فيجب أن يكون قبيحاً.

فأمّا قولهم: إنّ ذلك يؤدّي إلى وجوب فعل ما هو لطف للغير، فباطل؛ لأنّ اللطف مفارق

---

١. ب: عن.

٢. ذ (ص ٥٥٩): لأنّ الغرض من النكير أن لا يقع القبيح، فإذا صار الإنكار طريقاً إلى وقوع منكر آخر ارتفع الغرض المقصود بالإنكار.

للمفسده؛ لأنّ المكلّف يجب عليه أن يفعل ما هو لطف له، و لا يجب عليه ما هو لطف للغير، و ليس كذلك المفسده؛ لأنّه يقبح منه أن يفعل ما هو مفسدةٌ له أو لغيره، فبان الفرق بينهما.

و لا فرق في سقوط الإنكار بين أن يظنّ المنكر أنّ المنكر عليه يزيد في المنكر الذي أنكره، أو يفعل منكراً سواه في الحال أو بعدها، أو يكون في الحال غيره هو الذي يفعل منكراً، إمّا في الحال أو بعدها.

و في الناس من فرّق بين هذه الأحوال، و الصحيح ما قلناه.

[مراتب النهي عن المنكر]

و الغرض بإنكار المنكر أن لا يقع المنكر، فإذا أثّر القول و الوعظ في ارتفاعه كفى ذلك و اقتصر عليه، و إن لم يؤثّر جاز أن يغلظ في القول و يشدّد، فإن أثّر اقتصر عليه و إن لم يؤثّر وجب أن يمنع منه و يدفع عنه، و إن أدّى ذلك إلى إيلام المنكر عليه و الإضرار به و الإتلاف لنفسه، بعد أن يكون القصد ارتفاع المنكر و أن لا يقع من فاعله و[1] لا يقصد إيقاع الضرر به.

و يجري ذلك مجرى دفع الضرر عن النفس في أنّه يحسن منه، و إن أدّى إلى ضرر إلى الغير، بعد أن يقصد الدفع عن نفسه دون الإضرار بغيره.

و الظاهر من مذاهب شيوخنا الإمامية أنّ هذا الضرب من الإنكار لا يكون إلّا للأئمّة أو بإذن الأئمّة عليهم السلام. و نصر رحمه الله أنّه يجوز ذلك بغير إذنهم. قال: لأنّ ما يفعله الأئمّة عليهم السلام أو فعل بإذنهم يكون مقصوداً، و هذا بخلاف ذلك؛ لأنّه غير مقصود، و إنّما القصد المدافعة و الممانعة، فإن وقع ضرر فهو غير مقصود.

و من قال إنّ إنكار المنكر من فروض الكفايات، قال: ربما انتهى الحال إلى أن يصير متعيّناً على شخص بعينه؛ لأنّ المقصد[2] أن لا يقع المنكر، فإذا كان حكم كلّ مكلّف مع هذا المُقدِم على المنكر حكماً واحداً كان الوجوب عامّاً لهم، فإذا قام به بعضهم سقط عن الباقين. هذا إذا كان التمكّن عامّاً في جميعهم، فإن تعيّن التمكّن في جماعة معيّنين أو واحدٍ بعينه تعيّن عليه الوجوب.

---

١. أ: + أن.

٢. ب: + الى. ذ (ص ٥٦٠): + إلى.

و على ما قلناه أوّلاً لا نحتاج إلى ذلك؛ لأنّا جعلناه من فروض الأعيان.

[في الإكراه الذي ينفي وجوب الإنكار]

و اعلم أنّ في المنكر ما يتغيّر حكمه بالإكراه عليه على بعض الوجوه، و هو ما جمع شروطاً ثلاثةً[١]، أحدها: أن يخاف منه على النفس، و الثاني: أن يكون المنكر[٢] غير متمكّن من الخلاص ممّا خافه أن لا يفعل[٣] ما أُكره عليه، و الثالث أن يكون ما أُكره عليه ممّا يجوز أن يتغيّر قبحه بالإكراه عليه.

فأمّا الإكراه بالخوف على النفس فلا شبهة فيه؛ لأنّ إظهار كلمة الكفر قبيح عقلاً و سمعاً، و لا يجوز أن يتغيّر حاله من قبح إلى حسن إلّا بدليل شرعيّ، و قد أجمع المسلمون على أنّ من خاف على النفس – ان لم يظهر كلمة الكفر – أنّه يحسن منه إظهارها.

فأمّا بالخوف على عضو من الأعضاء أو من جراحة أو على مال، فلا دليل عليه أنّه يقوم مقام الخوف على النفس، و يجب أن يكون باقياً على ما كان عليه من القبح، أعني إظهار كلمة الكفر. و لا يجوز أن يقاس الخوف على المال و العضو و الجراح على النفس؛ لأنّه يلزم عليه أن يحسن إظهاره، و إن ناله أذىً قليلٌ من شتمٍ و تعنيف و غيره، و ذلك باطل.

و أمّا الشرط الثاني فإنّما اعتبرناه؛ لأنّه متى تمكّن من الخلاص ممّا يخافه لا يكون مكرَهاً على الفعل و لا محمولاً عليه، بلا خلاف.

و أمّا الشرط الثالث، و هو أن يكون ما أُكره عليه ممّا يجوز أن يتغيّر من قبح إلى حُسن، فالذي يعتمد في ذلك أنّ الإكراه إنّما يقع فيما يظهر من المكرَه من فعل أو ترك متخلّص[٤] به ممّا فعله، و ذلك لا يتأتّى في أفعال القلوب، و إنّما يصحّ في أفعال الجوارح، و الإكراه على أفعال القلوب لا يقدر عليه غير الله تعالى، و هو جلّت عظمته لا يقع منه إكراه على فعل القبيح، فذلك خارج عن هذا الباب.

---

١. ذ (ص ٥٦١): إنّ الإكراه إنّما يصحّ أن يؤثر و يتغير الحكم به إذا جمع شروط ثلاثة.

٢. كذا. و الصحيح: «المكرَه»، كما في: ذ (ص ٥٦١).

٣. ذ (ص ٥٦١): ممّا خافه إلّا بفعل.

٤. ذ (ص ٥٦١): فيتخلّص.

[في أفعال الجوارح التي يصحّ أن يقع الإكراه عليها]

و أفعال الجوارح التي يصحّ أن يقع الإكراه عليها على ثلاثة أقسام، أحدها: أن يتغيّر بالإكراه عن التحريم إلى الوجوب، و الثاني: ينتقل إلى الإباحة، و الثالث: لا ينتقل عن التحريم، بل يكون مع الإكراه محرّماً، كما كان مع عدم الإكراه.

[ما يتغيّر بالإكراه عن التحريم إلى الوجوب]

فمثال الأوّل: إذا أُكره على أكل لحم الخنزير و الميتة و شرب الخمر و غير ذلك من المحرّمات التي يبيحها الاضطرار، فإنّه متى أُكره على شيء منها يلزمه فعلها، كما يلزمه عند الضرورة، و كما يلزمه من دفع المضارّ عن النفس. و ليس يمتنع أن لا يبلغ الإكراه حدّ الإلجاء، فيكون الفعل المكره عليه واجباً؛ لأنّ الميتة ممّا تعافه النفوس، فيزول بذلك الإلجاء دون الوجوب.

[ما يتغيّر بالإكراه عن التحريم إلى الإباحة]

و أمّا ما ينتقل من التحريم إلى الإباحة و الحُسن فمثل إظهار كلمة الكفر؛ لأنّه يحسن من إظهارها عند الإكراه ما كان قبيحاً مع عدمه، غير أنّه رُغِّب في الإمساك عن إظهارها؛ لأنّ في ذلك إعزازاً للدين و تقويةً له، فصار إظهار كلمة الكفر هاهنا رخصةً، دون أن يكون واجباً.

و ألحق قوم بذلك إظهار كلمة الحقّ عند السلطان الجائر، و جعلوا ذلك أفضل و إن خاف على النفس، كإظهار كلمة الكفر. و الظاهر من مذاهب[1] الإماميّة و قولهم في وجوب التقيّة ينافي ذلك.

و ليس لأحد أن يقول: كيف يرغّب في ترك إظهار كلمة الكفر إعزازاً للدين؛ بأن يصبر على القتل، و هو ظلم و قبيح، و قد تعلّق بامتناعه من إظهار كلمة الكفر مفسدةٌ، فيجب أن يقبح منه ترك إظهاره، و يكون من باب الوجوب دون الرخصة.

و ذلك؛ أنّا إذا علمنا بالإجماع أنّ الصبر على القتل أفضل من إظهار كلمة الكفر قطعنا بذلك على أنّه لا مفسدة يتعلّق بذلك؛ لأنّه تعالى لا يرغّبنا فيما فيه مفسدةٌ.

فإذا قيل: كيف لا تكون مفسدةً، و القتل القبيح واقع عنده، و لولاه لم يقع.

---

١. كذا، و لعلّ الأصحّ: مذهب.

قلنا: يصحّ تقدير خروج ذلك من كونه مفسدةً بأن يعلم الله أنّ القتل يقع على كلّ حال، أو يعلم أنّ ما يظنّه المكرَه- من وقوع القتل إذا لم يُظهر الكفر- لا يقع به، و إن أظهره.

هذا الذي ذكرناه كلامه في «الذخيرة»[1]. و [لا] يلزم عليه ما كان يمنع منه رحمه الله ممّا ذكره قومٌ من أصحابنا من أنّ الحسين عليه السلام تعبّده الله بالجهاد مع علمه بأنّه يقتل، و أُمِر بالصبر عليه، فإنّه رحمه الله كان يقول: ذلك لا يجوز؛ لأنّه لا يجوز أن يتعبّد بالصبر على ما هو قبيح، و قتله عليه السلام قبيح بلا شكّ، فكيف يتعبّد بالصبر عليه.

لأنّه[2] يمكن أن يقال- على ما حكيناه هاهنا- إنّ الله تعالى إنّما أمره بالصبر على الجهاد دون القتل، و أعلمه ذلك؛ لعلمه أنّه كان يقتل على كلّ حال و إن لم يجاهد، فأراد الله تعالى أن يجمع له مع ذلك فضيلةَ الجهاد و التعبّد بالصبر عليه، و ليس التعبّد بالصبر على ذلك تعبّداً بالصبر على القبيح؛ لأنّ تعبّده كان بالثبات و الصبر على الثبات، كما تعبّد المجاهدون في سبيل الله. و إنّما الفرق بينهما أنّه عليه السلام أُعلِمَ أنّه يُقتَل لا محالة، و المجاهد لا يعلم ذلك.

و كذلك القول في أميرالمؤمنين عليه السلام و علمه بقاتله و وقت قتله و توقّفه عن الدفاع عن نفسه، لما أعلمه الله تعالى من إنّه كان يُقتَل على كلّ حال، و لو فعل ما فعل، فلا يمتنع أن نقول مع هذا: إنّه كان يعلم وقت قتله على التعيين. و هذا عارض هاهنا.

و يجب على من أُكره على إظهار كلمة الكفر أن يعرّض بإظهارها و لا يقصد الإخبار، بل يقصد ما يخرجه عن كونه كاذباً؛ لأنّ الكذب قبيح لا يحسن بالإكراه على كلّ حال.

فإن قيل: كيف توجبون ذلك و أكثر الناس لا يُحسنون التعريض.

قيل: كلّ أحد يُحسن المعاريض؛ لأنّهم يعرفون ذلك في المعاملات و المتصرّفات. على أنّه لو جاز أن يكون في العقلاء من لا يُحسن المعاريض فإنّ الله تعالى يصرف المكره له عن إكراهه، حتّى لا يحتاج إلى فعل القبيح على وجه لا يمكنه الانفكاك منه إلّا بتلف[3] النفس.

و قال قوم: من لا يُحسن المعاريض لا يحسن إظهار كلمة الكفر، و يجب عليه أن يصبر و إن

---

١. انظر: الذخيرة، ص ٥٦٢- ٥٦٣.

٢. ج: فإنّه.

٣. ب: بتكلف.

قُتِلَ، كما لو أُكره على قتل نبيّ أو إمام؛ فإنّه يجب أن يصبر حتّى يُقتَل، و لا يَقتُل نبيّاً و لا مؤمناً.

[ما لا يتغيّر من القبح مع الإكراه]

و أمّا الضـرب الثالث، و هو ما لا يتغيّر من القبح مع الإكراه، فمثل أن يكره على قتل النفوس و على فعل الظلم، فإنّ الواجب عليه الكفّ، و إن قُتِلَ دونه؛ لأنّه لا يجوز أن يدفع[1] الضـرر عن نفسه بإدخاله على الغير؛ [و][2] لأنّ خوفه من العقاب[3] الذي يستحقّ بقتل غيره يخرجه مِن أن يكون مُلجأً.

فأمّا إذا أُكره على تناول مال غيره على سبيل الظلم فالعقل لا يفصل بينه و بين قتل غيره أو قطع عضو من أعضائه، لكن علمنا بالسمع أنّ للإنسان عند الضرورة و الخوف على النفس أن يتناول طعام غيره من غير إذنه. فعلى هذا يجب أن يكون الإكراه مؤثّراً في ذلك. و لذلك قال الفقهاء: إنّ راكب السفينة إذا خاف على نفسه و غيره الغرق[4] إن لم يرم بحمولات السفينة، إنّ له استيفاء النفوس، و يخرج من كونه ظلماً؛ لأنّه تعالى بإباحته ذلك قد تضمّن العوض.

فأمّا العبادات الشرعيّة فلا خلاف أنّه يجوز تركها عند الإكراه، و يكون المُكرَه معذوراً، مثل الصلاة و الصيام و الحجّ و الزكاة.

فأمّا القود مع الإكراه فإنّ مذهبنا أنّ القود على المباشـر للقتل دون المُكرِه، و في الناس من قال على المُكرِه دون المُكرَه، و منهم من أوجب عليهما، و منهم من أسقط القود و حكم بالدية. و لا خلاف أنّ الدية على المكرِه؛ لأنّ فعل المكرَه كأنّه فعل المكرِه. و كذلك العوض على المكرِه[5]؛ لأنّ القتل كأنّه فعله.

[في جواز تحقق الإكراه على الزنا]

و أمّا الإكراه على الزنا ففي الناس من قال: إنّ إكراه الرجل على الزنا متعذّر لا يصحّ، و إن صحّ في المرأة. قال: لأنّ الآلة لا تنتشـر مع الخوف حتّى يتمكّن[6] بها من الفعل عند الإكراه. و الأقوى أنّه

---

١. ذ (ص ٥٦٤)، نسخة بدل أ و ب: يزيل.

٢. أضفناه، كما في: ذ (ص ٥٦٤).

٣. ذ (ص ٥٦٤): + الدائم.

٤. ج: + و.

٥. نسخة بدل أ، ب، ج: القود على القتل.

٦. ب: تمكن.

يصحّ؛ لأنّ انتشار الآلة تابع للشهوة، و الشهوة من فعل الله تعالى لا يؤثّر الإكراه فيها.

فإن قيل: الشهوة تبطل في مثل هذه الحال. قيل: لا نسلّم ذلك؛ لأنّها إذا كانت من فعل الله جاز أن يديمها على كلّ حال.

فالأولى أن يجوز الإكراه على الزنا، و لا فرق بينه و بين شرب الخمر، فكما جاز تغيّر [قبح][1] شرب الخمر كذلك الزنا مثله، غير أنّ أكثر الفقهاء يقولون: إنّ الإباحة لا تحصل بالإكراه على الزنا على وجهٍ. فعلى هذا خالفنا بينه و بين شرب الخمر، و قلنا قبحه ممّا لا يتغيّر بالإكراه.

فأمّا الإكراه على ما يفعله الإنسان بنفسه فينبغي أن ينظر فيه، و يقابل بين الضرر المخوف و بين ما يدخل على نفسه بالإكراه؛ لأنّ من أُخيف بالضرر العظيم الواصل إليه إن لم يضرّ بنفسه ضرراً يسيراً، يجب عليه فعل ذلك الضرر بنفسه ليدفع ضرراً أعظم منه. و لهذا لو أُكره على قتل نفسه لم يكن له أن يقتل نفسه؛ لأنّه غاية ما يخافه.

[في الإكراه على المقام في بلد]

فأمّا الإكراه على المقام في بلد فإنّ له حكم ما لا ينفكّ ذلك المقام معه من الأفعال، فإن كان لا ينفكّ مع المقام مِن أمر يجوز أن يفعل عند الإكراه جاز له مع الإكراه المقام، و يصير كأنّه أُكره على ذلك الفعل، مثل أن يكره على المقام في بلد يحتاج معه إلى تناول شرب الخمر و لحم الخنزير و غير ذلك ممّا يحلّ بالإكراه.

فأمّا إن أُكره على المقام ببلد لا ينفكّ معه من فعل لا يتغيّر بالإكراه، مثل قتل النفوس، فإنّه لا يجوز له المقام.

و أمّا المقام ببلد يظهر فيه كلمة الكفر و لا يتمكّن من إنكاره، فقد قال قوم: يحرم المقام فيه على كلّ حال، و يجب الانتقال منه.

و قال آخرون: إذا لم يكن هذا المقيم خائفاً من أن يؤخذ بإظهار كلمة الكفر جاز له المقام، و إن أظهر غيره ذلك و لا يتمكّن من إنكاره فهو معذور في ترك النكير، فلا يحرم المقام. و لو جاز أن يحرم عليه المقام- مع أنّه معذور في الكفّ عن النكير- لجاز أن يكون ملوماً إذا غلب في ظنّه

---

١. أضفناه، كما في: ذ (ص ٥٦٥).

أنّ في بعض الـدور منكراً، و إن لم يلزمـه فيـه تكليف، و العلّـة الجامعة بينهما أنّه معذور في الحالين من ترك النكير.

فإن قيل: في ذلك إيهام للرضا[1] بالمنكر.

قيـل: ليس في الكفّ عن إنكار المنكر دلالةٌ على الرضـا على كلّ وجه. فإذا أقام من ذكرناه، و بذل الوسـع في إظهار الكراهة لذلك المنكر بطل الإيهام، و قد علمنا أنّ النبيّ صـلى الله عليه و آله أقـام بمكّـة مـدّةً و الكفر بهـا ظـاهر، و لم يحرم ذلـك عليه، لمّا كان عليه السـلام مظهراً للدين في أصحابه و حيث أمكنه.

و لا يلزم على ذلـك جواز حضـور مواضـع المناكير و مجالس الشـرب؛ لأنّ حضـور هذه المواضـع لا يحسـن إلّا لغرض صـحيح. فإن كان المجتمعون دخلت عليهم شـبهةٌ فيما فعلوه جاز الحضـور لإزالة الشبهة عنهم، فأمّا مع العلم بارتفاع الشبهة عنهم فلا يجوز الحضور إلّا للإنكارعليهم، و إلّا فمن حضره تعرّض للتهمة و الظِنّة.

و لا يلزم على ذلـك[2] المقـام في البلد الذي فيه أهله و ولده و معيشـته؛ لأنّ غرضـه في المقام صحيح حسن، و إن تعذّر عليه إنكار المنكر الظاهر فيه.

و لا يجوز المقـام في دار الكفر إلّا على وجـه يتميّز بـه من الكفّـار، و لا يُظهِر أنّه من جملتهم[3]؛ لأنّـه متى لم يكن متميّزاً فقـد عرّض نفســه لإجراء حكم الكفر عليه- مِن قتل أو قتال و منع إرث و دفن في مقابر المسلمين- فلا بدّ أن يكون متميّزاً بصفة من الصفات.

[في حكم الدار]

فـأمّا الدار فإنّها داران، دار الإسـلام و دار الكفر. و المراد بالدار حكم أهل الدار؛ لأنّ الدار التي هي المنازل لا حكم لها. فإذا قلنا إنها دار الإسـلام فإنّما نعني أنّه يحكم في أهلها بأحكام المسـلمين، فمن وُجِد فيه ميّتاً يرثه أهله و يصـلّى عليه و يدفن في مقابر المسـلمين، و إذا وُجِد فيه لقيط حُكِم بـأنّـه حُرّ، و إذا وُجِـدت فيـه لُقَطـةٌ لم تكن غنيمةً، و غير ذلك من الأحكام. و عكس ذلك إذا قلنا

---

١. ب: الرضا.

٢. كذا. و الصحيح: «و ليس كذلك»، كما في: ذ (ص ٥٦٦).

٣. ذ (ص ٥٦٦): و لا يدخل على أحد شبهة في أنّه من جملتهم.

إنّها دار كفر.

و متى ظهر من شخص أمارات الإسلام حكمنا بأنّه مسلم و إن كان مقيماً في دار الكفر، و إن ظهرت منه أمارات الكفر حكمنا بأنّه كافر و إن كان مقيماً في دار الإسلام. فأمارات الأعيان نقدّمها[١] على أمارات الجملة؛ لأنّها أخصّ، و إنّما يرجع إلى أمارات الجملة إذا فقدت أمارات الأعيان.

[شروط الحكم في الدار بأنّها دارُ إسلامٍ أو دارُ كفر]

و إنّما يحكم في الدار بأنّها دار إسلام إذا ظهرت فيها الشهادتان، و لا[٢] يمكن المقيم فيها من الإقامة إلّا بإظهارهما، أو بأن يكون على ذمّةٍ مِن مُظهِرهما أو جوار، و لا يؤخذ المقيم فيها بإظهار نوع من أنواع الكفر.

و لا اعتبار بما عليه أهل الدار من اختلاف المذاهب، و ما يظهر بعضهم لبعض من مناظرة و مجادلة، بل الاعتبار بما قلناه.

و دار الكفر إنّما تكون كذلك إذا كان نوع من أنواع الكفر فيها ظاهر، و لا يمكن المقام فيها[٣] إلّا بإظهاره، أو بأن يكون مِن مُظهِره على ذمّة أو جوارٍ.

و الدليل على ذلك أنّ مكّة قبل الفتح كانت دار كفر، و المدينة كانت دار إسلام لا محالة، و لا وجه في تميّز إحداهما من الأخرى إلّا بما ذكرناه من الأوصاف. ألا ترى أنّ من كان مقيماً بمكّة في ذلك الوقت لم يمكنه المقام فيها إلّا بإظهار الكفر أو بأن يكون على ذمّةٍ منهم أو جوارٍ، و كذلك كانت المدينة بعد الهجرة لم يمكن المقام فيها إلّا بإظهار الشهادتين أو بأن يكون على ذمّة و جوارٍ ممّن أظهرهما.

و لا اعتبار بالكثرة و القلّة في ذلك؛ لأنّا لا نعلم كيف كانت الحال في أوّل حال الهجرة بالمدينة في كثرة المسلمين أو قلّتهم.

---

١. ب: تقدمها.

٢. ج: فلا.

٣. ب: - فيها.

[دارٌ ليست بدار كفر و لا دار إسلام]

و لا يمتنع على ما قرّرناه أن يكون هاهنا دار ليست بدار كفر و لا دار إسلام؛ لأنّ البلد إذا كان حكم المؤمن فيه حكم الكافر سواء، و لا يكون أحدهما على ذمّة من صاحبه و لا جوار، بل يكونون مختلطين من غير اختصاص بعضهم ببقعة معيّنة، فلا يحكم حينئذ بأنّها دار إسلام و لا دار كفر.

فأمّا إذا كانت داراً يظهر فيها نوع من أنواع الكفر مثل الجبر و التشبيه، و لا يؤخذ المقيم فيها بإظهار ذلك، و تكون الشهادتان ظاهرتين، فإنّها لا تخرج من أن تكون دار إسلام. فإن فرضنا أنّ المقيم فيه يؤخذ بإظهار ذلك، و لا يمكنه المقام فيه إلّا كذلك، يجب أن نقول إنّها دار كفر.

و إنّما حكمنا بأن الدار دار الإسلام و إن ظهر فيها الجبر و التشبيه، إذا لم يؤخذ المقيم فيها بذلك؛ لأنّ الأمّة علّقت عليه[1] أحكام الإسلام إذا أُظهِر فيها الإيمان، مع تجويزهم بأن يكونوا معتقدين للجبر و التشبيه[2]، و علّقوا على ذلك أحكام الإسلام، كما أنّهم حكموا بأنّها دار الإسلام إذا ظهر فيها الإيمان و مذاهب أهل الحق، و إن جوّزوا أن يكونوا في باطنهم كفّاراً منافقين.

فعلى هذا إذا ضمّ إلى إظهار الشهادتين إظهار نوع من أنواع الكفر من الجبر و التشبيه حكمنا في نفسه بأنّه كافر، و لم يخرج الدار بأنّها دار الإسلام إذا لم يؤخذ المقيم فيها بإظهار ذلك، على ما مضى.

[في جواز جعل دارٍ للفسق]

و ليس يمتنع أن يجعل للفسق دار، إذا كان لا يمكن المقام فيها إلّا بإظهار نوع من الفسق، إمّا اعتقاداً أو فعلاً من أفعال الجوارح.

فإن قيل: الفسق لا يتعلّق به حكم يخالف حكم الإسلام.

قلنا: هذا باطل؛ لأنّ للفسق أحكاماً من ردّ الشهادة و المنع من الصلاة خلفه عندنا و إخراج الزكاة المفروضة إليه، و هذه كلّها أحكام شرعيّة، فلا يمتنع أن تكون للفسق دارٌ تختصّه.

---

١. أ، ب: علّة.

٢. ذ (ص ٥٦٩): لأنّ الشرع ولاية علّقت على إظهار الشهادتين حكم الإسلام من غير اعتبار لما ورد ذلك.

فصل: في الكلام في النبوّة

[في معنى النبي و الرسول]

وصفُ النبيّ عليه و آله السلام بأنّه نبيّ يحتمل أمرين، فإن كان مهموزاً [فــ]مِن الإنباء الذي هو الإخبار، و إن كان مشــدّداً غير مهموز فهو مشــتقّ من النباوة التي هي الارتفاع، و يفيد فيه الرفعة و علوّ المنزلة. فمتى قصد بهذه اللفظة الرفعة لا يجوز أن يقال إلّا بغير همز.

و لا يلزم على ذلك أن يقال في كلّ رفيع المنزلة إنّه نبيّ؛ لأنّ الاشـتقاق و إن اقتضـى ذلك فإنّ بالعرف صــارت هذه اللفظةُ مختصّــةً بمن علت منزلته لقيامه بأعباء الرســالة، و العزم على أدائها إذا كان من البشــر. و لأجل ذلك لا توصــف الملائكة بأنّهم أنبياء، و إن كان فيهم من هو رســول من قبل الله تعالى مؤدٍّ عنه. فصــار قولنا: نبيّ، عبارةً عمّن أدّى عن الله تعالى بلا واسـطة من البشر إذا كان منهم.

و لا يمتنع أن يقال فيه أيضاً نبيء- بالهمز- و يراد به الإخبار، لكنّ الشـرع ورد بالمنع من ذلك؛ لما روي عنه عليه السلام من قوله: «لا تنبروا باسمي»[1]؛ لأنّه قصد ما قلناه من التعظيم و علوّ المنزلة.

و أمّا قولنا: رسـول، فهو في أصـل اللغة يفيد أنّ مرسِـلاً أرسـله، بشـرط أن يكون المرسَـل قَبِلَ ذلك؛ لأنّهم لا يســمّون من لا يعلمون منه القبول رسـولاً، غير أنّ هذا و إن كان مطلق اللغة فالعرف قد خصّــص هذه اللفظة بمن كان رســولاً مِن قبل الله. و لأجل هذا إذا قالوا: «قال الرســول كذا» لا يفهم منـه إلّا رســول الله، كما أنّهم إذا قالوا: عاصٍ، لا يفهم من ذلك إلّا من كان عاصــياً لله تعالى دون من كان عاصياً لغيره، و إن كانت اللفظة تقتضي ذلك، لكن تخصّص بالعرف.

[في بيان وجه حسن بعثة الأنبياء صلوات الله عليهم]

---

۱. انظر: الفائق في غريب الحديث، ج ۳، ص ۲۷۲؛ النهاية في غريب الحديث و الأثر، ج ۵، ص ۳.

و لنا في الكلام على حسن بعثة الرسل طريقان:

أحدهما: أن ندلّ[١] على أنّ الله تعالى بعث رسلاً و صحّت نبوّتهم؛ فلو لا أنّه كان حسناً لما ثبت ذلك؛ لأنّه تعالى لا يفعل ما فيه وجه من وجوه القبح.

و إذا تكلمنا في هذا الوجه ينبغي أن نتكلّم على نبوّة نبيّنا عليه السلام؛ لأنّه الذي يتعلّق بنبوّته ما هو مصلحة لنا من الشرع، دون من تقدّم من الرسل؛ لأنّا إذا صحّحنا رسالته عليه و آله السلام ثبت لنا حسن البعثة، و بطل به أيضاً قول كلّ من خالف في نبوّته و إن أجازوا البعثة، من حيث ادّعى أنّ النسخ لا يجوز أو أنّ شرعهم مؤبّد، من اليهود و النصارى.

و الطريقة الثانية: أن نفرد كلّ فرقة من المخالفين بكلام يخصّهم، فنتكلّم أوّلاً على حسن البعثة ليسقط به خلاف البراهمة، ثمّ نتكلّم في جواز النسخ ليسقط قول اليهود و النصارى، ثمّ نتكلّم في نبوّة نبيّنا عليه و آله السلام ليسقط قول من ادّعى تأبيد شرع غيره من اليهود و النصارى. ثمّ نحن نفعل ذلك على أوجز الوجوه و أكملها إن‌شاءالله.

[الحُسنُ الذي لا ينفصل من الوجوب]

فأمّا الذي يدلّ على حسن بعثة الرسل فهو ما يؤدّونه إلينا من المصالح و الألطاف؛ لأنّه لا يمتنع أن يعلم الله تعالى أنّ في أفعال المكلّف ما إذا فعله دعاه إلى فعل الواجب العقليّ، أو صرفه عن فعل القبيح العقليّ، أو ما إذا فعله دعاه إلى فعل القبيح و الإخلال بالواجب، فيجب إعلامه ذلك؛ لأنّ الأوّل لطف له، و الثاني مفسدة، و يجب عليه تعالى إزاحة علّته في التكليف في فعل اللطف، على ما بيّنّاه فيما مضى، و لا يمكن إعلام المكلّف ذلك إلّا بأن يبعث إليه نبيّاً يُعلمه ذلك.

و إنّما قلنا ذلك؛ لأنّه لا يمكن الوصول إلى ذلك باستدلال عقليّ، و لا يحسن خلق العلم الضروري بذلك؛ لأنّ التكليف يمنع منه، فلم يبق بعد ذلك إلّا بعثة الرسول ليعرفه ذلك.

و هذا، الوجهُ الذي نقول [فيه:] إنّه متى حسنت[٢] بعثة الأنبياء وجبت، فلا ينفصل الحسن من الوجوب.[٣]

---

١. ب: يدلّ.

٢. في: ق (ص ٢٤٦): و على هذا الوجه متى حسنت.

٣. ذ (ص ٣٢٣): و هذا الوجه خاصةً هو الذي نقول فيه: إنّ البعثة إذا حسنت له وجبت، و أنّ الوجوب إذن لا ينفصل من الحسن.

و إنّما قلنا: لا يمكن العلم بهذه الألطاف ضــرورةً؛ لأنّا قد بيّنّا أنّ العلم بالله تعالى إنّما يكون لطفاً إذا كـان كســباً، و إن كـان ضــرورةً لا يكون لطفـاً، و إذا كان كذلك فلا يمكن أن يكون العلم بالشـرايع ضـرورياً و العلم بذاته كسبياً؛ لأنّه يؤدّي إلى أن يكون علم الفرع أقوى من علم الأصل، و لا يجوز ذلـك. و لا يمكن حصــول العلم بهـذه العبـادات إلّا مع العلم بـذاتـه تعالى، فلأجل ذلك صارت فرعاً.

[في جواز بعث نبيٍّ لم يكن معه شرعٌ]

و يجوز أن يبعـث الله تعالى نبيّاً ليؤكّد ما في العقول، و إن لم يكن معه شــرع. و لا يكون ذلك عبثاً من حيـث إنّ العقـل قـد كفي فيه؛ لأنّه لا يمتنع أن يكون نفس بعثة نبيّ يدعو إلى ما في العقل لطفاً للمكلّفين، فيؤمن عند ذلك من لم يكن يؤمن لو لا دعاؤهم، و إن لم يكن معه شرعٌ.

وعلى هذا يجب إظهار المعجزات على يده؛ لأنّا فرضــنا أنّ في بعثته[1] لطفاً، و يجب أيضــاً علينا النظر فيها؛ لما قلناه.

على أنّـه لو لم يكن في دعائه لطف لما كان عبثاً، كما لا يكون نصــب أدلّة كثيرة على شــيء واحد عبثاً، و إن كان الدليل الواحد كافياً في هذا الباب.

[في وجوب النظر في معجز النبيّ]

فـأمّـا النظر في معجزه فإن كان معه شــرع أو يكون في بعثه لطف، فإنّه يجب علينا النظر فيه، و إن لم يكن كذلك بل فيه مجرّد تأكيد ما في العقل، فإنّ النظر قد يحســن و لا يجب. فلا يسـلّم لهم أنّ النظر في المعجز واجب على كلّ حال.

ومتى أُلزمنا على ذلك جواز إظهار المعجزات على يدي من ليس بنبيّ من الأئمّة و الصــالحين، فإنّما[2] نجوّزه و سنتكلّم عليه فيما بعد، إن‌شاءالله.

و يحسن أيضاً أن يبعث الله تعالى نبيّاً، و إن لم يكن معه شرع، إذا كان العلم بنبوّته لطفاً لنا.

و يحســن أيضـاً بعثة نبيّ يخبرنا بالقطع على عقاب الفسّاق؛ لأنّ العقل يجوّز العفو عنهم، فالقطع

---

١. ب: بعثه.

٢. ب: فإنّا.

أمر مستفاد[1] بالشرع.

و يحسـن أيضـاً بعثة الأنبياء ليعرّفونا[2] الفرق بين السـموم القاتلة و الأغذية، و إن لم يكن ذلك واجباً؛ لإمكان التوصّل إليه بالتجربة و العادات.

و يحسـن أيضـاً أن يبعث الله نبيّاً ليعرّفنا اللغات. و من قال إنّ أصـل اللغات مواضـعة،[3] يمكنه أن يقول بعـد حصـول المواضـعة: يمكن أن يبعث الله نبيّاً يوقفنا على لغة أخرى، و إن لم يكن ذلك واجباً.

و لا يجوز أن يكون حسـن بعثـة الأنبيـاء لما في المعرفة بنبوّتهم من الثواب؛ لأنّ الفعل لا يجب إلّا لوجه وجوب معقول، و ما ليس له وجه وجوب في نفسه لا يستحقّ عليه ثواب.

فأمّا قول من قال: إنّ الرسـالة مسـتحقّةٌ[4]، فيحسـن أن[5] يفعل للاستحقاق، فباطل؛ لأنّ الثواب على الأعمال لا يكون إلّا نفعاً خالصـاً واصـلاً على طريق التعظيم، و تكليف الرسـالة فيه مشـاقٌّ عظيمةٌ، فكيف يكون مستحقّاً بالطاعات؟

[في بطلان قول البراهمة]

و أمّـا قول البراهمـة: إنّ النبيّ لا يخلو أن يـأتي بما يوافق العقل أو بما يخالفه، فإن أتى بما يوافقه فالعقل فيه كفاية، و إن أتى بما يخالفه فما يخالف العقل لا يلتفت إليه؛ لأنّه قبيح.

فبـاطـل؛ لأنّا نقول: الشـرع لا يأتي إلّا بما يوافق العقل، إلّا أنّ ما يقتضـيه العقل على ضـربين، أحدهما يعلم مفصّـلاً بالعقل و لا يحتاج فيه إلى بعثة الرسـل، و الآخر يعلم بالعقل مجملاً، فالشـرع يأتي به مفصّلاً، فيحسن لذلك.

و إنّمـا قلنـا ذلـك؛ لأنّ العقـل دالّ على طريق الجملـة على أنّ مـا يـدعو إلى فعـل الواجـب أو يصـرف عن فعل القبيح واجب، و أنّ ما يدعو إلى القبيح و يصـرف عن الواجب قبيح، ثمّ لا يعلم

---

١. ب: يستفاد.

٢. ج: ليعرفوا.

٣. و القائل هو أبوهاشم الجبّائي. انظر: الذخيرة، ص ٣٢٥.

٤. ذ (ص ٣٢٥): مستحقّة بعملٍ للرسول تقدّمها.

٥. ب: + لا.

مفصّلاً الفعل الذي هذه صفته، فإذا ورد علينا السمع بأنّ هاهنا فعلاً داعياً إلى فعل الواجب علمنا أنّه واجب مفصّلاً. و كذلك إذا قال: إنّ هاهنا فعلاً معيّناً يصرف عن قبيح علمناه مثل ذلك؛ لأنّه لو تميّز لنا ذلك بالعقل لعلمناه.

فعلى هذا لا يخالف العقل السمع، و إنّما كان[1] منافياً لو أثبت [الشرع] ما نفاه العقل، أو نفى السمع ما أثبته العقل، و الأمر بخلافه. و جرى إبانة السمع عن ذلك مجرى إبانة العادات و التجارب عن مثل ذلك؛ لأنّا نعلم عقلاً وجوب دفع المضارّ عن النفس و قبح الظلم على طريق الجملة، و يرجع في حصول المضارّ في بعض الأفعال إلى عادة أو تجربة أو خبرٍ، و لا نكون[2] بذلك مخالفين لما في العقل، فكذلك القول في السمع.

فأمّا قولهم: الصلاة و الصوم و الطواف قبائح في العقل، و القبائح العقليّة لا يجوز أن يتغيّر، كالظلم و الكذب و غيرهما، فباطل؛ لأنّ قبائح العقل على ضربين، أحدهما لا يتغيّر قبحه، كالكذب و الظلم؛ لأنّ وجه القبح فيهما لا يتغيّر، و هو كونه ظلماً أو كذباً، فهذا لا يجوز أن يرد السمع بخلافه. و الثاني يجوز أن يتغيّر، فيخرج من حسن إلى قبح، و من قبح إلى حسن، كالضرر التي متى عرى من استحقاق أو نفع أو دفع ضرر كان قبيحاً، و متى حصل فيه بعض هذه الأمور كان حسناً. فالصلاة و الصوم و سائر العبادات إنّما يقبح في العقل إذا خلت من فائدة و منفعة و غرض، فأمّا إذا عرض فيها نفع و غرض صحيح؛ فإنّها تخرج عن القبح إلى[3] أن تكون حسنةً. فالسمع ورد بأنّ لنا في هذه الأفعال منافع، و لو علمنا ذلك بالعقل لعلمنا حسنها.

فإن قيل: كيف تكون الصلاة مثلاً لطفاً في ردّ الوديعة، و لا نسبة بينهما.

قلنا: لا يجب في اللطف أن يكون بينه و بين ما هو لطف فيه مناسبةٌ و مجانسةٌ على وجه يظهر لكلّ أحد، و إنّما يجب أن يكون داعياً إليه و باعثاً عليه. و لا يجب أن يعلم ذلك مفصّلاً، و لا أن يعلم أيضاً أنّه إلى ما ذا يدعو من الواجبات مفصّلاً، بل يكفي أن يعلم أنّه تعالى لم يوجب هذه الأفعال الشرعيّة إلّا لما فيها من وجه المصلحة، إمّا داعيةً إلى فعل الواجب، أو صارفةً عن فعل

---

١. أ: + يكون.

٢. ب: نكون.

٣. ب: إلّا.

القبيح، و إن لم يعلم ذلك مفصّلاً.

[في طريق معرفة النبي و وجه دلالة المعجز على النبوّة]

و لا طريق إلى معرفة النبيّ إلّا بالمعجز، و المعجز في العرف عبارةٌ عمّا يدلّ على صدق من ظهر على يده و اختصّ به.

و ليس المراد بذلك مقتضى اللغة؛ لأنّ مقتضاها في اللغة عبارةٌ عمّن جعل غيره عاجزاً، كالإقدار، و القديم تعالى هو المختصّ بالقدرة على الإعجاز و الإقدار، و المعتبر في هذا الباب العرف، دون اللغة.

[في شروط المعجز]

و المعجز يدلّ على ما قلناه بشروط، أوّلها: أن يكون من فعله تعالى، و ثانيها: أن يكون ناقضاً للعادة المختصّة بمن ظهر المعجز فيه، و ثالثها: أن يتعذّر على الخلق فعلُ مثله، إمّا في جنسه أو صفته المخصوصة، و رابعها: أن يختصّ بالمدّعي على طريق التصديق لدعواه.

فاعتبرنا كونه من فعله تعالى و لم نقل: أو جارياً مجرى فعله، على ما يطلقه الشيوخ؛ لأنّ المدّعي إذا كان يدّعي أنّ الله تعالى يصدّقه بما يفعله فيجب أن يكون الفعل الذي قام مقام التصديق من فعل من طلب منه التصديق، و إلّا لم يكن دالاً عليه، و فعل المدّعي كفعل غيره من العباد في أنّه لا يدلّ على التصديق، و إنّما يدلّ فعل من ادُّعيَ عليه التصديق.

فإن قيل: أ ليس القرآن لو كان من فعل النبيّ عليه السلام لدلّ على صدقه، و كذلك نقل الجبال و طفر البحار يكون معجزاً و إن كان جميع ذلك من فعل مدّعي النبوّة؟

قلنا: لو كان القرآن من فعله و خرق العادة لكان المعجز في الحقيقة اختصاصه بالعلوم التي تأتّى منه بها هذه الفصاحة، و تلك العلوم من فعل الله تعالى، و كذلك من طفر البحر أو نقل الجبل إنّما يكون المعجز اختصاصه بالقُدَر التي خلقها الله تعالى فيه، التي تمكّن بها من ذلك، و تلك من فعله تعالى، فما خرجنا عمّا قلناه.

و إنّما نعلم أنّه من فعله تعالى إذا كان من جنس لا يقدر عليه أحد من المُحدَثين، كالحياة و خلق الأجسام، أو يقع على وجه مخصوص لا يقدرعليه أحد من الخلق، كنقل الجبال و فلق البحر و الكلام الخارق للعادات بفصاحته.

و إنّما قلنا: لا بدّ أن يكون خارقاً للعادة؛ لأنّه لو لم يكن كذلك لم يعلم أنّه فعل للتصديق دون أن يكون فعل بمجرى العادة. ألا ترى أنّه لا يمكن الاستدلال بطلوع الشمس من مشرقها على صدق الصادق، و يمكن ذلك بطلوعها من المغرب، لما كان ذلك خارقاً للعادة.

و العلم بكونه خارقاً للعادة الرجوع فيه إلى العادات، فإنّها مستمرّةٌ مستقرّةٌ عند العقلاء، معلومةٌ بالمشاهدة و الإخبار، فإذا انتقضت بذلك لم يخف على أحد. ألا ترى أنّ أحداً لا يشكّ في طلوع الشمس من مشرقها، و لا يعرفون خلق ولد إلّا من وطي، فإذا شاهدوا طلوعها من مغربها أو خلق حيّ من غير ذكر و أنثى علموا أنّه خارق للعادة.

و لا بدّ أن تكون العادة مستقرّة جارية حتّى إذا حدث ما ينقضها أمكن معرفته، و لأجل هذا لا يجعل افتتاح العادات عادةً.

و على هذا نقول: لو خلق الله تعالى ابتداءً خلقاً من مصلحته معرفة[١] الشرائع و لم يعرف العادات، لم يحسن أن يكلّفه المدة التي تعتبر فيها العادات، فإذا اعتبرها و عرفها فحينئذ كلّفه و بعث إليه من يمكنه أن يستدلّ على صدقه بانتقاض ما عرف من العادات قبل تكليفه.

و العادة قد تكون عامّةً و قد تكون خاصّةً، و قد تكون عادةُ بعض البلاد جاريةً بما هو نقض لعادة غيرهم، فلهذا نقول: الاعتبار بانتقاض عادة من تلك عادةٌ له.

و إنّما اعتبرنا كون المعجز متعذّراً في جنسه أو صفته؛ لأنّا لو لم نعلمه كذلك لم نثق بأنّه من فعله تعالى، و جوّزنا أن يكون من فعل غيره، و قد بيّنّا أنّ المعجز لا بدّ أن يكون من فعله تعالى.

و إنّما سوّينا بين أن يكون متعذّر الجنس أو الصفة[٢] على العباد- بخلاف ما قال قوم: إنّه لا بدّ من أن يكون متعذّر الجنس- من حيث إنّ متعذّر الجنس إنّما دلّ من حيث كان ناقضاً للعادة لا من حيث كان مختصّاً به تعالى، فيجب فيما كان جنسه مقدوراً لنا- إذا وقع على وجه خارق للعادة- أن يدلّ، لمشاركة[٣] الأوّل في ذلك.

و إنّما قلنا: إنّه لا بدّ أن يختصّ بالمدّعي؛ لأنّا إن لم نراع ذلك لم نعلم اختصاصه به و لا تعلّقه

---

١. ج: و معرفته.

٢. ذ (ص ٣٣٠): + المخصوصة.

٣. ذ (ص ٣٣٠): لمشاركته.

به، و إلّا جوّزنا مع هذه[1] المطابقة و الاختصاص أن لا يكون تصديقاً لهذا المدّعي.

و إنّما نعلم اختصاصه به بأن نعلم مطابقته لدعواه، فإن ادّعى الدلالة على تصديقه طلوع الشمس من مغربها فطلعت كذلك، فذلك غاية المطابقة، و جرى ذلك مجرى أن يصدّقه بكلام يتضمّن التصديق، و نعلمه كلامه.

و لا فرق في الشاهد في من ادّعى على غيره أنّه رسوله بين قول المدّعي على ذلك الغير له: صدقت، و بين أن يقول المدّعي: الدليل على صدقي أنّه يفعل فعلاً، من الايماء و الإشارة و غير ذلك ممّا لم تجرِ عادته به، ثمّ يفعل ذلك الغير ما اقترحه، فإنّا نعلم أنّه صدّقه.

فإن قيل: التصديق بالقول فيه مواضعةٌ متقدّمةٌ، و هو صريح في التصديق، و ليس في الفعل الذي التمسه مواضعة، فكيف يعلم أنّه قصد التصديق؟

قلنا: الكلام و إن كانت المواضعة فيه متقدّمة، ففي الفعل ما يجري مجرى المواضعة، و هو طلب شيء مخصوص على وجه مخصوص مطلوب، فهذا يجري مجرى مواضعة متقدّمة في ذلك على التصديق؛ لأنّه لا فرق في الشاهد بين التصديق بالقول و بين فعل ما يلتمسه المدّعي، إذا لم تجر به عادةٌ، و العقلاء لا يفرّقون بينهما.

فإن قيل: أحدنا يعلم قصده ضرورةً[2] بفعله، فيعلم أنّه صدّقه إذا فعل عقيب الدعوى، و ليس كذلك القديم تعالى؛ لأنّه لا يعلم قصده ضرورةً.

قيل: قد لا يعلم قصد أحدنا ضرورةً بالتصديق بفعل ما يطابق الدعوى، من تصديق بكلام أو فعل ملتمس به على وجه مخصوص، و مع هذا نعلم أنّه صدّقه، و لو لم يكن صدّقه كان قبيحاً،[3] فقد ساوى القديم في هذا الباب.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يفعل ما يخرق العادة للمصلحة دون التصديق، فلا يمكنكم دفع ذلك.

قلنا: لا يجوز أن يفعل ذلك الفعل الخارق للعادة إلّا للتصديق، كما لا يجوز أن يقول له قولا:

---

١. كذا. و الصحيح: «عدم»، كما في: ذ (ص ٣٣٠).

٢. ب: + بالتصديق.

٣. ذ (ص ٣٣١): قد يجوز أن لا يعلم قصد أحدنا ضرورة إلى التصديق، و يفعل ما يطابق الدعوى من تصديق بكلام أو فعل مخصوص على ما التمس منه، فيعلم أنّه مصدّق و إلّا كان فعله قبيحاً.

صدقت، و لا يقصد التصديق و إنّما يفعله للمصلحة. فلا فرق بين القول و الفعل في هذا الباب. و لأجل هذا يقبح من أحدنا أن يقول لغيره- و قد ادّعى عليه أنّه رسوله-: صدقت، و لا يقصد به تصديقه، و إنّما يقصد وجهاً آخر. و متى قال عقيب هذا القول: ما أردتُ تصديقَه، بل أردتُ تصديقَ الله، كان مقبحاً عند العقلاء، مستحقّاً للذمّ.

و لا يجب في مدّعي النبوّة أن يعيّن ما يلتمسه من المعجز، بل يكفي أن يلتمس ما يدلّ على صدقه على الجملة، فإذا فعل الله تعالى عقيب ذلك ما يكون خارقاً للعادة دلّ على صدقه، كدلالة ما عيّنه؛ لأنّ المعيَّن إنّما دلّ على صدقه من حيث كان خارقاً للعادة و مطابقاً للدعوى و مختصّاً به و مفعولاً عقيب الدعوى، و كلّ هذا حاصل فيما ليس بمعيّن، فيجب أن يكون دالّاً على صدقه.

و لا يلزم في المدّعي على الله تعالى النبوّة أن يطلب المعجز بلسانه؛ لأنّ ادّعائه النبوّة يتضمّن وجوب تصديقه بالمعجز على مجرى العادة، فإن ادّعى لفظاً كان له، و إن عيّن ما يطلبه من الدلالة كان أيضاً جائزاً، و إن لم يعيّن و لا يطلب، بل اقتصر على دعوى النبوّة كان كافياً. فإن صدّقه الله تعالى بالمعجز كان صادقاً و قام ذلك مقام ما يفعله تعالى بعد طلبه.

[في جواز ظهور المعجزات على أيدي غير الأنبياء صلوات الله عليهم]

فإن قيل: قد مضى في كلامكم ما يدلّ على جواز إظهار المعجزات على [أيدي] غير الأنبياء عليهم السلام، فما دليلكم عليه؟

قلنا: الدليل على جواز إظهار المعجزات على أيدي الأئمّة عليهم السلام و كثير من الصالحين و خاصّة السفراء بيننا و بينهم عليهم السلام هو أنّ المعجز إنّما يدلّ على صدق دعوى يطابقها، فإن ادّعى المدّعي النبوّةَ فالمعجز يدلّ على نبوّته، و إن ادّعى الإمامةَ أو الصلاحَ فالمعجز يدلّ على ما ادّعاه. و لا بدّ من دعوى صريحةً أو مجملةً.

و أيضاً: ليس في جواز ذلك وجه من وجوه القبح، و هو مقدور، فيجب أن يكون جائزاً؛ لأنّه ليس بكذب و لا ظلم و لا مفسدة، و لا يختصّ بوجه من وجوه القبح. و من ادّعى به[1] وجهاً من وجوه القبح فعليه الدلالة.

---

١. ب: عليه.

و إذا ثبت ذلك فلا يمتنع أن تعرض في إظهار المعجز على غير النبيّ مصلحة أو فائدة، فيحسن الإظهار و يمنع من القطع على قبحه.

فإن قيل: المعجز يدلّ على النبوّة من جهة الإبانة بخلاف سائر الأدلّة؛ لأنّه يجب إظهاره على يد النبيّ، و ليس يجب ذلك في سائر الأدلّة. ألا ترى أنّه لا يمتنع أن يثبت[1] بعض الأحياء قادراً، و إن لم يثبت دليل على كونه بهذه الصفة، فهو مفارق لسائر الأدلّة. و لأنّ المعجزات إذا كثرت خرجت من كونها دالّةً على النبوّة، و سائر الأدلّة لا يخرج بكثرتها عن كونها أدلّةً.

قلنا: المعجز إنّما وجب ظهوره على يد الأنبياء؛ لأنّهم يتحمّلون من مصالح المكلّفين ما لا بدّ من إعلامهم إيّاها، فوجب المعجز لذلك، و ليس بواجب في باقي مدلول الأدلّة أن يُعلمها، فلأجل ذلك افترق الأمران، لا لما قالوه.

على أنّ في بعض مدلول الأدلّة ما يجب نصب الأدلّة عليها. ألا ترى أنّا نقول لو كان للجوهر حال هو عليها سوى ما عقلناه من أحواله، لوجب أن يكون عليه دليل، و لم يجب بذلك[2] مفارقته لسائر الأدلّة و مساواته لدلالة المعجز على أنّه يدلّ من طريق الإبانة.

فأمّا كثرتها فإنّما يخرجها عن كونها دالّة؛ لأنّ الوجه الذي لأجله دلّ المعجز على ما دلّ عليه كونه خارقاً للعادة، فإذا كثرت صارت معتادةً، و تنقض وجه الدلالة فيها، لا لما قالوه من طريق الإبانة.

و ليس كذلك سائر الأدلّة؛ لأنّها مع الكثرة أو القلّة لا يخرج عن كونها دالّة. ألا ترى أنّ ما يدلّ على كون القادر قادراً هو صحّة الفعل، سواء صحّ قليل الفعل أو كثيره، فوجه الدلالة ثابت على كلّ حال. على أنّ في الأدلّة ما يدلّ على مدلولها كثيرها دون قليلها.

و لا يمتنع أيضاً أن يكون فيها ما يدلّ قدر منها دون قدر. ألا ترى أنّ ما يدلّ على كون العالم عالماً قدر من الأفعال، و ما نقص عنه لا يدلّ، و لا[3] يدلّ ذلك على أنّ هذه الأدلّة تدلّ من جهة الإبانة.

---

١. كذا.

٢. كذا. و الصحيح: «و لم يدلّ»، كما في: ذ (ص ٣٣٣- ٣٣٤).

٣. ب: فلا.

على أنّا لو سلّمنا أنّ المعجز يدلّ من جهة الإبانة قلنا: إنّما يبيّن المعجز صادقاً ممّن ليس بصادق، فإن كان مدّعياً للنبوّة و صُدِّق بالمعجز علمناه نبيّاً، و إن كان مدّعياً للإمامة و صُدِّقَ بالمعجز علمناه إماماً، و إن ادّعى الصلاح علمناه كذلك.

و لا يلزم على ذلك أن يظهر الله تعالى المعجز على كلّ صالح و إن لم يدّع ذلك؛ لأنّ المعجز إنّما يبيّن الصادق من مدّعٍ غير صادق، فلا يلزم نفي الصلاح عمّن لم يدّعه.

[في أنّ أحداً من الأئمّة لا يخلو من معجز]

فإن قيل: يلزمكم وجوب إظهاره على يد كلّ امام؛ لأنّ جميعهم يدّعي الإمامة.

قلنا: المعروف من مذهب الإمامية أنّ أحداً من الأئمّة لا يخلو من إظهار معجز على يده، سواء تقدّم ذلك أو تأخّر. و لو سلّمنا خلوّ بعض الأئمّة من إظهار معجز على يده، فإنّه لم يخل ممّا يقوم مقامه من النصّ الواقع عليه ممّن تقدّمه، و ذلك مُغنٍ عن حصول المعجز، كما لو أنّ نبيّاً متقدّماً نصّ على نبيّ آخر فيما بعد لقام ذلك مقام المعجز، و من خالف في نصّ نبيّ على نبيّ آخر لا يلتفت إلى خلافه؛ لأنّ نصّ النبيّ قائم مقام المعجز، فلا وجه مع ذلك لإيجاب المعجز.

و متى قيل: نص النبيّ على نبيّ آخر يستند إلى معجز النبيّ الأوّل، فما خلا نبوّةٌ من معجز.

قلنا: و كذلك نصّ النبيّ على إمام، أو إمام على إمام بعده، يستند إلى معجز النبيّ أو الإمام الأوّل، فما خلا إمامٌ عن معجز، حسب ما قالوه حذو النعل بالنعل. على أنّ المعجز الأوّل إنّما دلّ على صدق الأوّل؛ لأنّه وقع عقيب دعواه و تعلّق بها، و لا تعلّق له بالثاني و لا بدعواه، فكيف يدلّ عليه؟ و متى قنعوا بذلك فقد قلنا بمثله سواء.

فإن قيل: تجويز إظهار المعجز على يد من ليس بنبيّ يؤدّي إلى التنفير عن النظر في معجز النبيّ؛ لأنّ النظر في معجزات الأنبياء إنّما وجب عند الخوف من فوت العلم بالمصالح التي تعلم من جهتهم، فمتى جوّزنا ظهور المعجز على يد من لا مصلحة لنا معه فلا خوف يحصل لنا من ترك النظر في معجزهم.

قلنا: لا يرتفع الخوف مع تجويز كون من ظهر المعجز على يده إماماً أو صالحاً، كما أنّ تجويز

كونه ممخرفاً[١] كذّاباً قبل النظر لم يمنع من وجوب النظر في معجزه.

على أنّ هذا المدّعي إذا ادّعى النبوّة لا يخلو أن يكون صادقاً أو كاذباً، فإن كان صادقاً وجب النظر في معجزه و وجب إظهاره عليه، و إن كان كاذباً لا يجوز إظهاره عليه، فالنظر لازم على كلّ حال. و لا يجوز أن يكون صادقاً و لا يكون نبيّاً، بل يكون إماماً أو صالحاً.

و أمّا المدّعي لكونه إماماً فلنا في معرفة كونه إماماً مصالح دينيّة، و ربما انتهى الحال إلى أن لا يعرف كثير من الشرع إلّا من جهته، فجرى مجرى النبيّ في وجوب النظر في معجزه.

فأمّا المدّعي للصلاح المحض فإمّا أن يكون صادقاً أو كاذباً، و لا يمكن مع كونه صادقاً أن يكون نبيّاً و لا يكون إماماً، فلا يلزمنا النظر في معجزه، و نحن مخيّرون في ذلك بين أن ننظر أو لا ننظر، فالتنفير مفقود على كلّ حال.

فإن قيل: يلزمكم على هذا جواز إظهار المعجزات على يد الكفّار و الفسّاق و المتكهّنين، إذا كانوا صادقين فيما يدّعونه.

قلنا: لا نجيز ذلك؛ لأنّ المعجز عندنا و إن دلّ على الصدق فهو يدلّ على تعظيم من ظهر على يده و علوّ منزلته، و عند أكثر الإماميّة يدلّ على عصمته، فلا يلزم على ذلك إظهاره على يد الكفّار و الفساق. و من لم يعتبر العصمة جوّز إظهارها[٢] على يد من هو مستحقّ للتعظيم بإيمانه، و إن كان فاسقاً بأفعال الجوارح، بعد أن لا يكون متكهّناً[٣] سخيفَ المنزلة دنيَّ الرتبة؛ من حيث إنّ المعجز يقتضي علوّ المنزلة و عظم الرتبة، و ذلك لا يتوجّه في هؤلاء، و إن كانوا مؤمنين بما معهم من الإيمان.

[في عصمة الأنبياء عليهم السّلام عن جميع المعاصي قبل النبوّة و بعدها]

و النبيّ يجب أن يكون معصوماً من القبائح كلّها، صغيرها و كبيرها، قبل النبوّة و بعدها، على طريق العمد و السهو، و على كلّ حال، بخلاف ما قالته المعتزلة من جواز الصغائر عليها إذا لم تكن

---

١. كذا، كما في تلخيص الشافي، ج ١، ص ١٤٦. و في: ذ (ص ٣٣٦): كاذباً منحرفاً.

٢. ج: إظهاره.

٣. ب، نسخة بدل أ، ذ (ص ٣٣٧): متهتكاً.

مستخفّة، و بخلاف من فرّق بين حال النبوّة و قبل النبوّة من أصحاب الحديث[1] من الحشويّة[2] و[3] من أصحابنا، و بخلاف من أجاز عليهم الكبائر إلّا الكذب فيما يؤدّونه.

يدلّ على ذلك هو أنّ القبيح لا يخلو أن يكون كذباً أو غير كذب، و الكذب لا يخلو أن يكون فيما يؤدّونه عن الله تعالى أو فيما لا يؤدّونه.

فأمّا الكذب فيما يؤدّونه عن الله فلا يجوز عليه؛ لأنّ العلم المعجز يمنع من ذلك؛ لأنّه إذا ادّعى الرسالة على الله و صدّقه بالعلم المعجز فجرى ذلك مجرى قوله له: صدقتَ، فلو لم يكن صادقاً لكان ذلك قبيحاً؛ لأنّ تصديق الكذّاب قبيح، لا يجوز عليه تعالى.

و أمّا الكذب فيما لا يؤدّونه و جميع القبائح الأُخر فإنّا ننزّههم عنها؛ لأنّ تجويز ذلك ينفّر عن قبول قولهم، و لا يجوز أن يبعث الله تعالى نبيّاً و يوجب علينا اتّباعه، و هو على صفة تنفّر عنه. و لهذا جنّب الله تعالى الأنبياء الخُلق المشينة و الأمراض المنفّرة و الفظاظة و الغلظة، لما كان ذلك منفّراً في العادة.

و لسنا نريد بالتنفير أن لا يقع القبول منهم، فليس لأحد أن يقول: إنّه يقع القبول ممّن جوّز ذلك عليهم؛ لأنّا إنّما نريد بالتنفير ما يكون معه أقرب إلى أن لا يقع منه القبول، و ليس كلّ صارف

---

١. أصحاب الحديث يطلق تارة على جماعة قصروا النظر على الأحاديث. و إنّما سمّوا أصحاب الحديث، لأنّ عنايتهم بتحصيل الأحاديث، و نقل الأخبار، و بناء الأحكام على النصوص، و لا يرجعون إلى القياس الجلي و الخفي ما وجدوا خبراً أو أثراً. و هم أصحاب مالك بن أنس و محمّد بن إدريس الشافعي، و أصحاب سفيان الثوري، و أصحاب داود بن علي بن محمّد الأصفهاني الظاهري. و تارة يطلق أصحاب الحديث على من كان همّه و تخصّصه في الحديث بحيث توغل في جمعه و ضبطه و تنقيح أسانيده، و لهم مراتب في الشدة و الضعف، فمنهم من بلغ مرتبة يقال له الحاكم، و منهم من لم يبلغها، و هناك درجات متفاوتة كالحفظة - على زنَة همزة و لمزة - و الحافظ و المسند و الرحلة و المحدّث الى غير ذلك من المصطلحات بين علماء الحديث و الدراية. انظر: الإيضاح، ص ٧- ٥٧؛ الملل و النحل، ج ١، ص ٢٤٣؛ أحسن التقاسيم، ص ٣٧.

٢. الحشو في اللغة: ما يملأ به الوسادة. و في الاصطلاح: عبارة عن الزائد الذي لا طائل تحته. و الحشوية طائفة من المحدثين، و هم المشبهة و المجسمة و أهل الظاهر، الذين لا يسلكون سبيل التأويل للمتشابه من القرآن، و بالغوا في إجراء الآيات و الأحاديث التي يفهم منها التشبيه على ظاهرها، فوقعوا في التجسيم حتى أثبتوا لله تعالى جسماً و أبعاضاً. و قالوا إنّ طريق معرفة الله تعالى هو السمع لا العقل. قيل: إنّ الّذي سماهم بالحشوية الحسن البصري عند ما قال عن جماعة من الرواة حضروا مجلسه يوما، و لما تكلموا عنده قال: رُدّوا هؤلاء إلى حشا الحلقة، فسمّوا بالحشوية. راجع عنها: الملل و النحل، ج ١، ص ١٢٠- ١٢٣؛ أبكار الأفكار، ج ٥، ص ٩٣؛ أوائل المقالات، ص ٤٣، ٨١؛ الذخيرة، ص ٣٣٨؛ اللوامع الإلهية، ص ٢٤٥.

٣. ج: - و.

عن الفعل يرتفع معه الفعل، كما أنّه ليس كلّ داعٍ إليه يقع معه الفعل. ألا ترى أنّ البِشر في وجه الضيف داعٍ إلى حضور طعامه، و ربما لا يقع معه الحضور، و القطوب في وجهه صارف، و ربما يقع معه الحضور، و لم يخرج بذلك من كونه داعياً و صارفاً، فكذلك ما قلناه. و قد لا يقع القبول من الواعظ الزاهد الناسك، و يقع القبول من الماجن السخيف، و لا يخرج بذلك من كون النسك و الزهادة داعياً، و كون السخف و المجون صارفاً.

و دليل التنفير الذي اعتمدناه ينفي عنهم جميع القبائح في حال النبوّة و قبلها، و كبائر الذنوب و صغائرها؛ لأنّ النفوس إلى من لا يعهد منه قطّ في حال من الأحوال قبيح- لا صغير و لا كبير- أسكن و إليه أميل ممّن كان بخلاف ذلك، فوجب بذلك نفي الجميع عنهم في كلّ حال.

فإن قيل: الصغائر لا حظّ لاستحقاق الذمّ و العقاب عليها، و إنّما حظّها تنقيص الثواب، و لو وجب أن ننزّههم عمّا ينقص الثواب لوجب أن لا نجوّز عليهم الإخلال بالنوافل.

قلنا: ليس الأمر على ذلك؛ لأنّ الصغائر و إن كان حظّها تقليل الثواب، فإنّها قبائح و ذنوب و ممّا يستحقّ عليه الذمّ و العقاب لو انفردت عن الطاعة، و ليس كذلك النوافل؛ لأنّه لا حظّ لها في استحقاق ذمّ و لا عقاب على حال، فبان الفرق بينهما. على أنّه يلزم على ذلك تجويز الكبائر عليهم قبل النبوّة؛ لأنّه لا حظّ لها بعد النبوّة أكثر من تنقيص الثواب؛ لأنّ عقابها و ذمّها قد زال بالتوبة و تحمّل النبوّة.

و لا جواب عن ذلك إلّا ما قلناه من أنّ هذه قبائح و ذنوب، و إن كان عقابها زائلاً. و متى يرجع في ذلك إلى التنفير فهو بعينه قائم في الصغائر.

على أنّ قولهم حظّ الصغائر تنقيص الثواب، و تمثيلهم ذلك بالإخلال بالنوافل ليس بصحيح؛ لأنّ الإخلال بالنوافل لم يُزِل ثواباً كان ثابتاً مستقرّاً، و الصغائر أزالت ثواباً كان ثابتاً حاصلاً، و فرق بين من كان على منزلة عالية فانحطّ عنها، و بين من لم يبلغها قطّ. ألا ترى أنّ من ولي الخلافة ثمّ خلع عنها، لا يكون حاله في النفوس كحال من لم يَلِها قطّ، و أنّ تلك تنفّر و هذه لا تنفّر.

و أمّا الذي به يعلم أنّه لا يجوز عليه كتمان ما بعث لأدائه فهو أنّ ذلك يؤدّي إلى نقض الغرض؛ لأنّ الغرض في إرساله وصول ما حمله و كلّف أداءه إلى من هو مصلحة له، حتّى يكون مزيحاً لعلّتهم، فإذا علم أنّه لا يؤدّي انتقض الغرض، و لم يكن مزيحاً لعلّة المكلّفين في معرفة

مصالحهم.

و ليس ذلك يجري مجرى سائر التكاليف، و إن علم أنّه لا يفعل ما كلّف؛ لأنّ الغرض بسائر التكاليف تعريض المكلّف للمنافع بفعله، فإذا لم يفعله أتى مِن قِبَل نفسه، و تكليف النبوّة الغرض فيه يتعلّق بغير النبيّ - و إن كان فيه غرض يرجع إلى النبيّ فعلى وجه التبع - فلا يجوز أن يكون الأمر على ذلك و مع هذا لا يؤدّيه؛ لأنّ ذلك مخلّ بإزاحة علّتهم في التكليف.

و أمّا شبهة المخالف في ذلك من الآيات فقد بَيَّن ذلك في كتاب «التنزيه»[1] مستوفىً، فلا يحتمل ذكره هاهنا.

---

١. أي: تنزيه الأنبياء، للسيّد المرتضى رحمه الله.

وأمّا الكلام في النسخ

فالخلاف المشهور في ذلك مع اليهود، و هم ثلاث فِرَق، أحدها يقول: إنّ النسخ لا يجوز عقلاً، و آخرون يقولون: العقل لا يمنع منه، لكنّ الشرع منع منه؛ لأنّ موسى عليه السلام قال: شريعتي مؤبّدةٌ لا تنسخ، و الفرقة الثالثة أجازت النسخ عقلاً و شرعاً، و منعت من صحّة نبوّة نبيّنا صلى الله عليه و آله. و نحن نتكلّم على جميع ذلك، بعد أن نبيّن حقيقة النسخ و حدّه.

[في حدّ النسخ]

و اعلم: أنّ حدّ النسخ هو كلّ دليل شرعيّ دلّ على أنّ مثل الحكم الشرعيّ الثابت بالنصّ الأوّل زائل في المستقبل، على وجه لولاه لكان ثابتاً بالنصّ الأوّل مع تراخيه عنه.

و ذكرنا المثل دون العين؛ لأنّه لو نهاه عن نفس ما أمره به لكان ذلك قبيحاً، إمّا بأن يكون بداءً، أو فيه وجه آخر من وجوه القبح.

و خصّصنا إزالة الشرع بذلك الوصف؛ لأنّ ما يزيل وجوب الفعل في السمتقبل من العجز أو فقد الأدلّة و ما يجري مجرى ذلك، لا يوصف بأنّه ناسخ، و إن كان مزيلاً لوجوب الفعل؛ من حيث اختصّ هذا الوجه بأدلّة الشرع.

و شرطنا التراخي؛ لأنّ ما يقترن باللفظ من ذكر الغاية الدالّ على زوال الوجوب عندها لا يوصف بأنّه ناسخ. ألا ترى أنّه لو قال: ألزموا السبت إلى وقت كذا، لم يكن سقوط الوجوب عند تلك الغاية نسخاً. و لو قال ذلك مطلقاً، ثمّ دلّ بعد ذلك على سقوط لزومه، سمّي ذلك نسخاً؛ للتراخي الذي قدّمناه.

[في الدليل على جواز النسخ و الردّ على اليهود]

و أمّا الدليل على جواز النسخ هو: أنّ الذي لأجله حسن التعبّد بالشرائع من المصالح لنا هو الذي لأجله حسن بعثة الرسل؛ من حيث إنّ ما يعلم الله تعالى أنّه مصلحة لنا في التكليف العقليّ يجوز أن يتغيّر حاله، فيكون في وقتٍ مصلحةً و في أخرى مفسدةً، فلا بدّ عند علمه تعالى بخروج الفعل من كونه مصلحةً إلى أن يكون مفسدةً مِن أن يدلّنا على ذلك من حاله، و إلّا لم يكن مزيحاً لعلّتنا في التكليف.

و أيّ فرق بين أن يعلم تعالى أنّ الحال يتغيّر من هذا الفعل، فيدلّ عليه بذكر الغاية المتّصلة بالايجاب، مثل أن يقول: ألزموا هذه العبادة إلى وقت كذا ثمّ اتركوها بعد ذلك، و بين أن يقول: ألزموا هذه العبادة مطلقاً، ثمّ يقول بعد مدّة: اتركوها، فقد زالت عنكم. و هل تجويز أحد الموضعين إلّا كتجويز الآخر؟

فأمّا من منع من النسخ لأنّه يؤدّي إلى البداء، فالوجه أن نبيّن أنّ ذلك ليس ببداء؛ لأنّ البداء هو ما جمع شروطاً أربعة، أوّلها: أن يكون المأمور به هو المنهيّ عنه بعينه، و ثانيها: أن يكون الوجه واحداً، و ثالثها: أن يكون الوقت واحداً، و رابعها: أن يكون المكلّف واحداً.

فإذا اجتمع ذلك كلّه كان بداءً، و النسخ بخلاف ذلك؛ لأنّ الفعل المأمور به غير المنهيّ عنه؛ لأنّ إمساك السبت في أيّام موسى عليه السلام هو غير ما تناوله النهي عن إمساكه في زمن نبيّنا عليه و آله السلام، و إذا تغاير الفعلان فلم تتكامل شروط البداء. و كذلك إذا كان الوقتان متغايرين.

و يلزم من اعتمد هذه الطريقة أن لا يميت الله تعالى مَن أحياه، و لا يُغني مَن أفقره، و لا يصحّ من أمرضه، و إذا جاز ذلك و أمثاله و لم يدلّ على البداء، فالنسخ مثله.

و يلزم على هذا أن لا يختلف شرائع الأنبياء، و قد علمنا اختلافها، و لم يكن ذلك بداءً؛ لأنّه كان في شرع آدم تزويج الأخت من الأخ، و في شرع إبراهيم إباحة تأخير الختان إلى وقت الكبر، و في شريعة إسرائيل إباحة الجمع بين الأختين، و كلّ ذلك مخالف لشرع موسى عليه السلام.

و أمّا قولهم: إنّ جواز النسخ يوجب كون الشيء حسناً قبيحاً، فباطل؛ لأنّه إنّما يقتضي أنّ مثل الحسن صار قبيحاً، و لا يمتنع في المثلين أن يكون أحدهما حسناً و الآخر قبيحاً؛ لأنّ ذلك أكثر

من أن يحصى.

فأمّا من أجاز النسـخ عقلاً و منع منه سـمعاً، و عوّل على ما نقل عن موسـى عليه السـلام أنّه أبّد شـرعه، و [١] قال: إنّ شـريعتي لا تنسـخ ما بقي الليل و النهار، فأوّل ما يقال له: ما الذي يدلّ على صحّة هـذا الخبر الـذي تـدّعيـه؟ لأنّه إن كان متواتراً فهو يوجب العلم الضـروريّ عند الأكثر، أو يوجب العلم الذي [٢] لا يُشَـكّ فيه، فكان يجب أن نعلمه كذلك و نشـاركهم فيه؛ لأنّا نشـارك اليهود في سماع هذه الأخبار و نخالطهم، و ما يوجب العلم الضروريّ لا يختصّ، مع الاشتراك في سببه.

فـإن قيـل: هـذا معلوم بـالتواتر الـذي يعلم صـحّته بالدليل، كما تعتمدون في معجزات نبيّكم و نصوص أئمّتكم.

قلنـا: لو كـان كـذلك لوجب أن نعلم شـروط التواتر في الطبقات التي بيننا و بين موسـى عليه السـلام؛ لأنّ اليهود و إن كانوا في زماننا كثيراً، فإنّه يجوز أن يكون أصـلهم قليلاً و من لا حجّة في نقله، فمن أين لهم أنّ صفات المتواترين حاصلة في الطبقات كلّها؟

على أنّه قد قيل: إنّ نقلهم انقلع [٣] في زمن بُخت نَصَّـر [٤]؛ فإنّه قتل اليهود و اسـتأصـلهم و لم يسـلم منهم إلّا شـاذٌّ لا ينقطع العذر بخبره. و أحسـب أنّ ذلك ليس بمعلوم قطعاً، فهو مجوّز، و التجويز يمنع من القطع على خلافه.

فإن قيل: نحن نثبت سلف اليهود بما يثبتون به سلف المسلمين.

قلنا: سـلف المسـلمين فيما نقلوه لو اختلّ أو انقطع لوجب أن نعرف ذلك بمجرى العادة، و نعلم زمـان انقطاعه و اختلاله مع قرب العهد؛ فإنّ مثل ذلك لا يجوز أن يخفى مع قرب العهد، و إن جاز أن يخفى مع تطاول الزمـان. و لا يمتنع أن يختلّ نقل اليهود، ثمّ يقوى بعد ضـعف، و إن لم يجب تمييز ذلك و لا حصول العلم به؛ لتطاول الزمان.

---

١. أ: أو.

٢. أي: الكسبي.

٣. كذا، و لعلّ الأصح: «نسلهم انقلع»، أو: «نقلهم انقطع».

٤. بُخْتُ نُصَّـر: أصله: بوخت و معناه ابن، و نُصَّر: صنم. و كان وجد عند الصنم و لم يعرف له أب. و في رواية أنه سمي بخت نصر لأنه رضع بلبن كلبة و كان اسم الكلبة بخت و اسم صاحبه نصر. و هو الّذي سبا بنى اسرائيل و قتلهم و أفناهم. انظر: القاموس المحيط، ج ٢ ص ١٤٣؛ مجمع البحرين؛ ج٢، ص ١٩١.

على أنّا لو سلّمنا هذا الخبر فلنا أن نقول: من أين لكم أنّه يمنع من النسخ على كلّ حال؟ و ما أنكرتم أن يكون النبيّ عليه السلام إنّما منع بهذا الخبر من أن تنسخ شريعته بمن لم تثبت حجّته و لا صحّت نبوّته، و أن يريد بلفظة التأبيد: ألزموها أبداً إلى أن ينسخها نبيّ صادق.

و أكثر ما في الخبر أن يكون له ظاهر يقتضي المنع من النسخ، و قد يترك الظواهر بالأدلّة القاطعة، و دلالة نبوّة نبيّنا صلى الله عليه و آله يمنع من حمل الخبر على ظاهره.

و ليس لهم أن يقولوا: إنّ ما[1] علمتم أنّ شرع نبيّكم لا ينسخ، به يُعلَم أنّ شرع موسى عليه السلام لا ينسخ.

و ذلك؛ أنّا إنّما ادّعينا العلم الضروريّ في ذلك، و شارك فيه كلّ عاقل سمع الأخبار من موافق و مخالف، و يهوديّ و مسلم و غيرهم؛ لأنّهم بأجمعهم يعلمون أنّ في شرع محمّد صلى الله عليه و آله أنّ شريعته لا تنسخ، و ليس كذلك شرع موسى عليه السلام؛ لأنّا لا نعلم و لا غيرنا من النصارى يعلمون ذلك، فبان الفرق بين الموضعين.

فإن قيل: ما الفرق بين أن تنظروا في معجز نبيّكم فتعلموا به صحّة نبوّة نبيّكم و بطلان خبرنا، و بين أن تنظروا في خبرنا، فإذا علمتم صحّته قطعتم على بطلان نبوّة من تدعون نبوّته.

قلنا: النظر في معجز النبيّ عليه و آله السلام مبنيّ على أمور عقليّة لا يدخلها الاحتمال و الاشتباه؛ لأنّه مبنيّ على ظهور القرآن و تحدّي العرب و أنّهم لم يعارضوه، و ذلك كلّه معلوم ضرورةً، و العلم بأنّ ما كان بهذه الصفة كان معجزاً و دالاً على النبوّة طريقه أيضاً اعتبار العقل الذي لا يدخله الاحتمال، و ليس هو من جنس الكلام، فتدخله الحقيقة و المجاز، و العمل بظاهره أو تركه.

و الخبر الذي يدّعونه مبنيّ على صحّته، و صحّته لا يعلم إلّا بعد أن يعلم أنّ صفة التواتر ثابتة في جميع أسلاف اليهود و كلّ زمان، ثمّ إذا ثبت نقله فهو كلام تدخله الحقيقة و المجاز، و الخصوص و العموم و الشروط، و يعدل عن ظاهره إلى غيره. يعلم بذلك أنّ النظر في معجز النبيّ عليه و آله السلام أولى؛ لأنّ في العلم بصحّته بطلان ما سواه؛ لأنّ ما يجلى يحمل عليه ما خفي، و

---

١. أ، ب: بما.

ما لا يشتبه يحمل عليه ما يشتبه.

و أمّا من أجاز النسخ عقلاً و شرعاً، و خالف في نبوّة النبيّ صلى الله عليه و آله، فالوجه أن ندلّ على صحّة نبوّة نبيّنا عليه و آله السلام ليبطل قوله.

[في الدلالة على صحّة نبوّة نبيّنا صلّى الله عليه و آله]

و لنا في تصحيح نبوّته عليه السلام طريقان، أحدهما: الاستدلال بهذا القرآن الموجود معنا، و الثاني: الاستدلال بباقي معجزاته عليه السلام. و نحن نقدّم الكلام في القرآن و كيفيّة الاستدلال به، ثمّ نعقّب ذلك بالاستدلال بباقي معجزات له عليه و آله السلام إن‌شاءالله.

[في الاستدلال بالقرآن]

و الاستدلال بالقرآن لا يتمّ إلّا بعد بيان خمسة أشياء، أحدها: ظهوره بمكّة و ادّعاؤه أنّه مبعوث إلى الخلق رسول إليهم، و ثانيها: تحدّيه العرب بهذا القرآن الذي ظهر على يده، و ادّعاؤه أنّ الله تعالى أنزله عليه و خصّه به، و ثالثها: أنّ العرب مع طول المدّة لم يعارضوه، و رابعها: أنّهم لم يعارضوه للتعذّر و العجز، و خامسها: أنّ هذا التعذّر خارق للعادة.

فإذا ثبت ذلك فإمّا أن يكون القرآن نفسه معجزاً خارقاً للعادة[1] بفصاحته و لذلك لم يعارضوه، أو لأنّ الله تعالى صرفهم عن معارضته، و لو لا الصرف لعارضوه. و أيّ الأمرين ثبت صحّت نبوّته عليه السلام؛ لأنّه تعالى لا يصدّق كذّاباً، و لا يخرق العادة لمبطل.

أمّا ظهوره بمكّة و دعاؤه إلى نفسه فلا شبهة فيه، بل ظهوره معلوم ضرورةً لا ينكره عاقل، و ظهور هذا القرآن على يده أيضاً معلوم ضرورةً مثل ذلك، و الشكّ في أحدهما كالشكّ في الآخر.

و ليس لأحد أن يقول: كيف تدّعون العلم الضروريّ و الإماميّة تدّعي تغيّراً في القرآن الموجود و نقصاناً، و كذلك جماعة من أصحاب الحديث.

قلنا: العلم بنبوّته عليه و آله السلام لا يفتقر إلى العلم بأنّ هذا القرآن الموجود بيننا هو الذي وقع التحدّي به بعينه؛ لأنّ مع الشكّ في ذلك نعلم صحّة النبوّة؛ لأنّ من المعلوم الذي لا يشكّ فيه أنّه

---

١. ب، ج: - خارقاً للعادة.

عليه السلام تحدّى العرب بكلامٍ ذكر أنّه كلام ربّه تعالى، و أنّ مَلَكاً أنزله عليه و خصّه به، و معلوم أنّهم لم يعارضوه؛ لتعذّرها عليهم. و هذا كاف في العلم بنبوّته عليه السلام و دلالة على صدقه؛ لأنّ ذلك الكلام الذي تعذّر عليهم معارضته لا يخلو أن يكون وجه تعذّرها فرط فصاحته التي خرقت العادة، أو لأنّه تعالى صرفهم عن المعارضة، و كلا الأمرين يدلّان على صحّة نبوّته عليه السلام، نصرنا صحّة نقل القرآن أو لم ننصره.

على أنّه لا خلاف أنّ هذا الذي معنا هو القرآن الذي أنزله الله تعالى، و إنّما الخلاف في أنّه هل كان زائداً عليه أو لا، و ذلك لا يحتاج إليه في العلم بنبوّته؛ لأنّ التحدّي حاصل بسورة منه، فضلا عن جميعه.

على أنّه رحمه الله دلّ على فساد قول من خالفه في ذلك في المسألة الطرابلسية[1]، و جملة منه في «الذخيرة»[2] بما لا مزيد عليه، و لا حاجة بنا هاهنا إلى ذكره.

و أمّا الذي يدلّ على أنّه عليه السلام تحدّى بالقرآن فهو أن معنى قولنا: إنّه عليه و آله السلام تحدّى به، أنّه كان يدّعي أنّ الله تعالى خصّه بهذا القرآن و أبانه به، و أنّ جبرئيل عليه السلام كان يهبط عليه به، و ذلك معلوم ضرورةً، لا يمكن أحداً دفعه، و هذا غاية التحدّي في المعنى و البعث على إظهار معارضته له إن كان مقدوراً.

و أيضاً: فقد علمنا أنّه عليه السلام دَعَى الناس كافّةً إلى نبوّته و العمل بشرعه و خلع جميع ما كانوا عليه من الأديان، و من ادّعى مثل هذه المنزلة لا بدّ أن يحتجّ بأمر باهر حجّةً كان أو شبهةً؛ لأنّه ما ادّعى النبوّة أحد فيما مضى إلّا و ذكر أمراً قال إنّه دالّ على صدقه؛ لأنّه لو عريت دعواه من حجّة لسارع الناس إلى تكذيبه و مطالبته بما يدلّ على صدقه، و لقالوا: من أين نعلم أنّك صادق، و لستَ تدّعي أمراً هو حجّة لك أو برهان على صدقك؟

فإذا لم يكن منهم شيء من ذلك دلّ على أنّه احتجّ بهذا القرآن، و لو لم يكن محتجّاً بشيء أصلاً لما أجابه من أجابه مع عقلهم و حصافتهم[3]، و ما جرت العادة أن يستجيب أمثال هؤلاء من

---

١. ذ (ص ٣٦٢): في المسائل الطرابلسيات.

٢. انظر: الذخيرة، ص ٣٦٢- ٣٦٤.

٣. كذا. و الصحيح: حذاقتهم.

غير حجّة و لا شبهة. و في تصديقهم له بغير حجّة و لا شبهة[١] خرق عادة.

فإذا ثبت أنّه لا بدّ أن يكون متعلّقاً بأمرٍ[٢] مّا فيما ادّعاه من النبوّة، فلا شيء يمكن أن يشار إليه إلّا و[٣] القرآن أظهر منه و أولى[٤].

على أنّه لا شيء من معجزاته عليه السلام سوى القرآن إلّا و قد تقدّمه ادّعاء النبوّة، فلا يجوز أن يكون ما تأخّر عن الدعوى هذا التأخّر هو الحجّة فيها، و القرآن متقدّم.

و أيضاً: فإنّ آيات التحدّي صريحة في القرآن، مثل قوله: ﴿فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ﴾ (هود: ١٣)، و مثل قوله: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ﴾ (البقرة: ٢٣)، و في موضع آخر: ﴿بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾ (يونس: ٣٨)، و قوله: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ (الإسراء: ٨٨).

و ليس لأحد أن يقول: إن آيات التحدّي ملحقةٌ بالقرآن مزيدةٌ فيه؛ لأنّا قد بيّنّا فيما مضى أنّ جملة هذا القرآن من الله، و أنّه ما ظهر إلّا من جهته.

على أنّه لو كانت هذه الآيات زيدت بعده عليه السلام لما خفي ذلك على أعدائه و الطاعنين في نبوّته، و لكانوا يوافقونهم عليها، و يقولون هذه الآيات حدثت، و أسلاف المسلمين لم يعرفوها و لا سمعوها، و لكان يجري مجرى ادّعاء معجزةٍ اليومَ لم يدّعها أحد من سلف المسلمين في أنّه ما كان يمسكون[٥] عن الموافقة على حدوث هذه الدعوى، و أنّها لم تكن تعرف في سالف الإسلام. فلمّا لم يفعلوا ذلك علم أنّ هذه الآيات مثل سائر القرآن الذي كانت على عهد النبيّ عليه و آله السلام.

[الكلام في أنّ القرآن لم يعارض]

و أمّا الكلام في أنّه لم يعارض: فهو أنّه لو كان عورض لوجب أن يُنقَل، و لو نُقِل لعُلِم كما

---

١. ب: + أو.

٢. نسخة بدل أ و ب: + إلى.

٣. ذ (ص ٣٦٥): + حال.

٤. ذ (ص ٣٦٥): أوضح.

٥. ذ (ص ٣٦٦): لا يجوز أن تمسّكوا.

عُلِم نفس القرآن. فلمّا لم يعلم دلّ على أنّها لم تكن.

و إنّما قلنا ذلك؛ لأنّ كلّ أمر لو كان لوجب أن يُنقل، فإذا لم ينقل علم أنّه لم يكن، و لهذا نعلم أنّه ليس بين بغداد و البصرة بلد أكبر منهما؛ لأنّه لو كان لَنُقِل و عُلِم.

و بمثله يعلم أنّه لم يكن مع النبيّ عليه السلام نبيّ آخر، و أنّه لم تكن هجرته إلى خراسان، و لم تكن حروب أخرى يجري مجرى بدر و حنين، و أنّه عليه السلام لم يتعبّد بالحجّ إلى بيت بخراسان و بصلاة سادسة و ما جرى مجرى ذلك؛ لأنّها لو كانت لنقلت و لعلمت.

و إنّما قلنا: إنّ المعارضة لو كانت لوجب نقلها؛ لأنّ الدواعي كانت تكون متوفّرةً إلى نقلها، و الحاجة ماسّة إليه مع قرب العهد، و لأنّها كانت تكون هي الحجّة و القرآن شبهة، و نقل الحجّة أولى من نقل الشبهة.

على أنّ ما يدعو إلى المعارضة يدعو إلى نقلها و إظهارها، و هو طلب التخلّص ممّا ألزموه من خلع الديانات و العبادات و بطلان الرياسات التي ألفوها و نشأوا عليها. و لأجل ذلك نقلوا كلام مسيلمة[١]، مع ركاكته و سخافته و بُعده عن دخول الشبهة فيه، فكيف لم ينقل ما هو حجّة في نفسه أو فيه شبهة قويّة؟

و ليس لأحد أن يقول: إنّ هناك موانع من نقله، و هو الخوف من أنصاره عليه السلام و المتديّنين بشرعه، و هم كثيرون يخاف جنبتهم، كما قلتم أنتم لمخالفكم من نقل النصّ الجليّ على

---

١. هو: أبو ثمامة مسيلمة بن ثمامة بن كبير بن حبيب الحنفي الوائلي (ت ١٢ هـ)، متنبئ، من المعمرين. و في الأمثال «أكذب من مسيلمة». ولد و نشأ باليمامة، في القرية المسماة اليوم بالجبيلة، بقرب «العينة»، بوادي حنيفة، في نجد. و تلقب في الجاهلية بالرحمن. و عرف برحمان اليمامة. و لمّا ظهر الإسلام في غربي الجزيرة، و افتتح النبي صلّى الله عليه و آله مكة و دانت له العرب، جاءه وفد من بني حنيفة، قيل: كان مسيلمة معهم إلّا أنه تخلف مع الرحال، خارج مكة. و لما رجعوا إلى ديارهم كتب مسيلمة إلى النبي صلّى الله عليه و آله: «من مسيلمة رسول الله إلى محمد رسول الله. سلام عليك، أما بعد فإنّي قد أشركت في الأمر معك، و إنّ لنا نصف الأرض و لقريش نصف الأرض، و لكن قريشا قوم يعتدون» فأجابه: «بسم الله الرحمن الرحيم: من محمد رسول الله، إلى مسيلمة الكذاب، السلام على من اتبع الهدى. أما بعد فإنّ الأرض لله يورثها من يشاء من عباده، و العاقبة للمتقين» و ذلك في أواخر سنة ١٠ هـ و توفي النبي صلّى الله عليه و آله قبل القضاء على فتنته، فلما انتظم الأمر لأبي بكر، انتدب له خالد بن الوليد على رأس جيش قوي، هاجم ديار بني حنيفة. و صمد هؤلاء، فكانت عدة من استشهد من المسلمين على قلتهم في ذلك الحين ألفا و مائتي رجل، منهم أربعمائة و خمسون صحابياً، و انتهت المعركة بظفر خالد و مقتل مسيلمة سنة ١٢. راجع عنه: الأعلام ٧، ص ٢٢٦؛ الردة ١٠٣ - ١٤٣؛ الفتوح، ج ١، ص ٢١؛ تاريخ الطبرى، ج ٣، ص ١٤٦؛ البداية و النهاية، ج ٦، ص ٣٤١؛ البدء و التاريخ، ج ٥، ص ١٦٠؛ تاريخ الإسلام، ج ٣، ص ٣٨.

أميرالمؤمنين عليه السلام.

و ذلك؛ أنّ الخوف لا يقتضي انقطاع النقل بالكلّيّة، و إنّما يمنع من المظاهرة به و المكاشفة له، و لهذا نقل النصّ على أميرالمؤمنين و نقلت فضائله عليه السلام مع حصول الخوف من بني أميّة، فكان يجب على هذا القياس أن تنقل المعارضة نقلا خفيّاً، و على وجه لا يتظاهر به.

على أنّ كثرة المسلمين كانت بعد الهجرة، فكان يجب أن يعارضوه وقت كونه بمكّة، و إذا نقلت حينئذ لم يؤثّر فيه ظهور المسلمين و قوّة شوكتهم فيما بعد.

و متى قيل: إنّ المعارضة لم تقع في تلك المدّة، و إنّما وقعت بعد الهجرة.

قيل: يكفي في الإعجاز ارتفاع المعارضة بالقرآن ثلاث عشرة سنة، و خرق العادة به ثابت. و لهذا لو عورض القرآن اليوم لما قدح في كونه معجزاً في وقته و عجزهم عن معارضته.

على أنّ الشرك و الكفر و إن ضعفا بعد الهجرة بالمدينة و بالقرب منها، فإنّ سائر البلاد كان الكفر فيها قويّاً، و كان يجب أن يعارضوه في تلك البلاد و يظهروه لينكشف بطلان أمره، و لو لم يكن إلّا بلاد الروم و بلاد الفرس لكفى، و بلاد الروم الكفر فيها قويّ إلى يومنا هذا، و كذلك بلاد الهند و غيرها، و مع هذا فلم يسمع بمعارضة القرآن فيها، و هم أحرص الناس على إبطال الإسلام. و كلّ ذلك دليل على بطلان المعارضة.

على أنّ الخوف لم يمنع من نقل هجائه و السبّ له، فكيف منع من معارضة القرآن؟

على أنّه يلزم على تجويز معارضته- لم تُنقَل خوفاً- تجويزُ جماعة ادّعوا النبوّة في زمانه و بعده، و ظهرت عليهم أعلى من معجزه [1]، و مع هذا لم تنقل أخبارهم خوفاً من المسلمين، و كلّ ذلك تجاهل.

و أمّا الفرق بيننا و بينهم فيما نقلناه من النصّ الجليّ فواضح؛ لأنّ النصّ و إن كتمه قوم فقد نقله آخرون، و إن كانوا أقلّ منهم. و شياعه و ظهوره في الإماميّة غير مدفوع، فكان يجب على ذلك نقل المعارضة في جماعة ينقطع بنقلهم الحجّة، أو تدخل فيه به الشبهة. و لمّا لم ينقل أصلاً بان الفرق بينهما.

---

١. ذ (ص ٣٦٨): ظهرت على أيديهم من المعجزات أكثر ممّا ظهر على يده صلّى الله عليه و آله.

على أنّا نعلم ضـرورةً أنّ المعارضـة لم تكن، فلا يمكن مخالفي النصّ ادّعاء الضـرورة في نفي النصّ.

فإن قيل: لم لا يجوز أن تكون المعارضـة وقعت من واحد أو اثنين و لم تشع، فقتلهما أصحاب النبيّ عليه السلام، و كتم ذلك و استمرّ[1]؟

قلنا: إذا كانت المعارضـة تعذّرت على الفصحاء المعروفين و الشعراء و الخطباء المبرّزين فقد كفى ذلك في باب خرق العادة و ثبوت كونه معجزاً، إمّا بأن يكونوا مصـروفين- على مذهب من قال بالصرفة- أو لأنّ القرآن بفرط فصاحته خرق العادة، و أيّهما كان وجب تساوي الكلّ فيه و أنّ أحداً غير من ذكرناه لم يتمكّن من المعارضة، و ذلك مانع من التجويز الذي سألوا عنه.

و أمّا الذي يعلم به أنّ جهة انتفاء المعارضـة التعذّر لا غير، فهو أنّ كلّ فعل ارتفع من فاعله مع توفّر دواعيه إليه و شدّة بواعثه عليه، علم أنّه ارتفع للتعذّر، و لهذا قلنا: إنّ الجواهر و الألوان و غير ذلك ليست في مقدورنا، و خاصّةً إذا علمنا أنّ الموانع المعقولة مرتفعةٌ كلّها، فيحب أن يقطع على ذلك من جهة التعذّر، لا غير.

و إذا ثبتت هذه الجملة، و علمنا أنّ العرب تحدّوا بالقرآن فلم يعارضوه مع قوّة دواعيهم و شدّة حاجتهم إلى المعارضة، علمنا أنّها كانت متعذّرةً عليهم، و خاصةً و قد رأيناهم تكلّفوا مشاقّاً عظيمةً من الحروب و بذل النفوس و الأموال ممّا لا حجّة فيه، و لو بلغوا الغاية القصوى، فوجب القطع على أنّهم لم يعارضوه للتعذّر، لا غير.

فإن قيل: ما أنكرتم أنّه كانت لهم صوارف من المعارضة و[2] لم تكن توفّرت دواعيهم.

و ذكروا في الصارف أنّه يجوز أن يكون دخلت عليهم الشبهة، فظنّوا أنّ ترك المعارضة أولى من فعلها.

و ربما قالوا: اعتقدوا أنّ الحرب أولى منها؛ لأنّها منجّزةٌ و المعارضة ليست كذلك، أو خافوا من وقوع خلاف فيما يعارضون به، و هل هي في موضعها أو لا، و[3] يحصل فيه نزاع و تقوى[4]

---

١. ذ (ص ٣٦٩): فانكتم المعارضة و لم تظهر.

٢. أ: أو.

٣. ب، ج: - و.

٤. ذ (ص ٣٧٠): + معه.

الشوكة، و يفضي الأمر إلى الحرب، فقدّموا لذلك.

و ربما قالوا: أُشكل عليهم المراد بالمثليّة، و هل أريد بمثله في الفصاحة أو النظم أو فيهما أو غير ذلك.

و ربما قالوا: إنّهم عوّلوا على أنّ في أشعارهم و خطبهم ما يقارب القرآن في فصاحته أو تفضيله[١]، و أنّ ما يستأنف منه لا يزيد على ما تقدّم، و يجري ذلك مجرى من تحدّى غيره بالعجز عن الحركة، و هو ماش.

و ربما قيل: إنّ المتمكّنين من المعارضة نفر قليل، واطئوه على ذلك و أظهروا العجز ليتمّ ما راموه من الرياسات.

قلنا: أمّا العلم بتوفّر دواعيهم فضروريّ لا يحتاج إلى تكلّف استدلال عليه، و كيف لا يكون كذلك و قد تحدّاهم عليه السلام، و هم أهل الأنفة و الحميّة و الامتناع من المذلّة و الرجوع عن الأديان و ترك الرياسات، و أن يصيروا أتباعاً بعد أن كانوا متبوعين، و أمرهم بالبرائة من آبائهم و أبنائهم و جهاد كلّ من خالف دينه من قريب و نسب، مع علمهم بأنّ المعارضة يزيل جميع ذلك و يضمحلّ، فليس هاهنا داع أقوى من هذا. و كيف لا يكون لهم داع و قد تكلّفوا من المشاقّ و المحاربة و بذل النفوس و الأموال و نظم الهجاء و استعمال القذف و السبّ ما هو معروف، و إن كان جميع ذلك لا يغني شيئاً و لا يبطل أمره.

و أمّا ما قالوه من التباس الأمر فيه و الإشكال، فإنّما يجوز ذلك فيما يشتبه على العقلاء، فأمّا ما هو ظاهرٌ لكلّ عاقلٍ فلا تدخل في مثله شبهةٌ و لا يجوز. و فعل المتحدّي ما تحدّى به لا يدخل على عاقل شبهةٌ في أنّه واجب، و لا تدخل الشبهة فيه على العوام و الصبيان. ألا ترى أنّ أحدهم لو دعا غيره إلى طفر ساقية لبادر إلى فعله إذا كان قادراً، و لا تدخل عليه شبهةٌ فيعدل عنه مع القدرة عليه، فكيف يجوز أن تدخل الشبهة في ذلك على من كان مثل العرب في ذلك الوقت، من العقل و الفضل و علمهم و عادتهم المستمرّة بتحدّي بعضهم بعضاً بالخطب و الشعر، و تحاكمهم فيه إلى الحكّام في تفضيل بعضهم بعضاً، فكيف[٢] دخلت عليهم الشبهة في معارضة القرآن، مع أنّ

---

١. أ، ب: تفضله.

٢. ب: و كيف.

الحال ما وصفناه.

و أمّا قولهم: إنّهم اعتقدوا أنّ الحرب أنجع من المعارضة، فباطل؛ لأنّ النبيّ عليه و آله السلام ما ادّعى البينونة[١] بالغلبة و القهر و أنّهم لا يقدرون على قتاله و غلبته فيُفزَع عند ذلك إلى قتاله، و إنّما تحدّاهم بأنّ معارضة مثل القرآن يتعذّر عليهم، فلا شكّ عند ذلك أنّ المعارضة أولى من الحرب.

هذا لو وثقوا بالظفر، فكيف و هم على خطر فيه، و لا خطر في المعارضة. و كان يجب أن يقدّموا المعارضة قبل، فإن أنجعت كفّوا الحرب، و إن لم ينجع رجعوا إلى الحرب. بل كان يجب أن يجمعوا بين الحرب و المعارضة؛ لأنّ أحدهما غير مانع من صاحبه؛ فإنّ المعارضة كلام مسموع منقول، فكانوا يأخذون الحجّة من الوجهين.

على أنّهم جرّبوا الحرب دفعات كثيرة، فحيث لم يظفروا بما أرادوا كان يجب أن يأتوا بالمعارضة لتزول الشبهة. مع أنّ الحرب كانت بعد الهجرة، و كان قبل ذلك يجب أن يعارضوه.

و أمّا قولهم: إنّهم خافوا من الالتباس و الاشتباه، فهو المطلوب للقوم، و هو أن يأتوا بشيء تشتبه الحال فيه على السامعين، فيعتقدون أو أكثرهم أو جماعة منهم بأنّه مثل القرآن. على أنّهم عرفوا عادتهم في معارضة بعضهم بعضاً في الشعر و الخطب، و أنّهم يطلبون في ذلك ما يقارب، دون ما يماثل على الحقيقة؛ لأنّ المماثلة على الحقيقة لا تنضبط، و كان يجب أن يعارضوا[٢] بما اعتادوه و ألفوه. و لو اعتذر عاقل تحدّي بفعل فلم يأت به بمثل هذا العذر كان غير معذور عند العقلاء.

و قولهم: إنّهم لم يفهموا ما أراد بمثله، باطل؛ لأنّه كان يجب أن يستفهموه عن مراده. على أنّ عادتهم[٣] [في] تحدّي بعضهم بعضاً في الشعر و الخطب كانت معروفةً، فكيف كان يشتبه عليهم الأمر فيه؟

على أنّه إذا كان القرآن غير معجز عندهم، فلا يتعذّر معارضته من كلّ وجه، فكان يجب أن يعارضوه من كلّ وجه.

فأمّا قولهم: إنّه كان في كلامهم ما هو مثل القرآن، فلا يتوجّه على أصحاب الصرفة؛ لأنّهم

---

١. ذ (ص ٣٧٢): الإبانة منهم.

٢. ب: يعارضوه.

٣. أ: عاداتهم.

يسلّمون ذلک، لکنّهم يقولون: إنّهم مُنِعوا من مثله في المستقبل، فلا ينفع بأنّ ذلک فيما مضى منهم موجود، بل ذلک يؤكّد الحجّة عليهم.

و من يقول إنّ جهة الإعجاز فرط الفصاحة، لا يسلّم أنّه كان في كلامهم مثله. على أنّه إنّما يجوز أن يحال على ما مضى إذا كان الأمر ظاهراً لا يلتبس، فأمّا مع دخول الشبهة على العقلاء فلا يجوز أن يقتصروا على الحوالة، و لا بدّ من تكلّف المعارضة لإزالة الشبهة.

و من لا يفكّر في ذلک احتقاراً له و تعويلاً على أنّ في كلامهم مثله كيف يتكلّف المشاقّ العظيمة و الحروب الخطرة؟ و كلّ ذلک يدلّ على عظم العناية به، بخلاف ما قالوه.

فأمّا قولهم: إنّه واطأه قوم من الفصحاء، فباطل؛ لأنّه كان يجب أن يعارضه من لم يواطئه منهم، و إن كانوا أدون منهم في الفصاحة؛ فإنّهم كانوا يقاربونهم؛ لأنّ التقارب بين الفصحاء لا ينتهي إلى التباين [1] العظيم الذي يخرق العادة.

على أنّ ذلک باطل؛ لأنّ البلغاء و الفصحاء الذين كانوا في ذلک العهد كانوا معروفين و كلّهم كانوا منحرفين عنه عليه السلام، و كانوا في حيّز أعدائه؛ لأنّ الأعشى الكبير [2] - و هو في الطبقة الأولى - و من أشبهه، مات على كفره و خروجه [3] عن الإسلام، و كعب بن زهير [4] أسلم في آخر

---

١. ب: التباس.

٢. الأعْشَى هو: أبو بصير ميمون بن قيس بن جندل (ت ٧ هـ)، من بني قيس بن ثعلبة الوائلي، المعروف بأعشى قيس، و يقال له أعشى بكر بن وائل، و الأعشى الكبير. من شعراء الطبقة الأولى في الجاهلية، و أحد أصحاب المعلقات. كان كثير الوفود على الملوک من العرب و الفرس، غزير الشعر، يسلک فيه كل مسلک، و ليس أحد ممن عرف قبله أكثر شعراً منه. و كان يغنّي بشعره، فسمي «صنّاجة العرب». قال البغدادي: كان يفد على الملوک و لا سيما ملوک فارس، و لذلک كثرت الألفاظ الفارسية في شعره. عاش عمراً طويلاً، و أدرک الإسلام و لم يسلم. و لقب بالأعشى لضعف بصره. و عمي في أواخر عمره. مولده و وفاته في قرية «منفوحة» باليمامة قرب مدينة «الرياض» و فيها داره، و بها قبره. راجع عنه: الأعلام، ج ٧، ص ٣٤١.

٣. م (ج ١، ص ٤٥٤): ماتوا على كفرهم و خروجهم.

٤. هو: أبو المضرّب كعْب بن زُهَير بن أبي سلمي المازني (ت ٢٦ هـ)، شاعر عالي الطبقة، من أهل نجد. له ديوان شعر، كان ممن اشتهر في الجاهلية. و لما ظهر الإسلام هجا النبي صلّى الله عليه و آله و أقام يشبّب بنساء المسلمين، فهدر النبي دمه، فجاءه «كعب» مستأمناً، و قد أسلم، و أنشده لاميته المشهورة التي مطلعها: «بانت سعاد فقلبي اليوم متبول»، فعفا عنه النبي صلّى الله عليه و آله و خلع عليه بردته. و هو من أعرق الناس في الشعر: أبوه زهير بن أبي سلمى، و أخوه بجير، و ابنه عقبة و حفيده العوّام، كلهم شعراء. راجع عنه: الاستيعاب، ج ٣، ص ١٣١٣ - ١٣١٥؛ أسد الغابة، ج ٤، ص ١٧٥؛ الإصابة، ج ٥، ص ٤٤٣ - ٤٤٦؛ الأعلام، ج ٥، ص ٢٢٦.

الأمر، و هو من الطبقة الثانية و كان من أشدّ الناس عداوةً للإسلام و أهله، و لبيد بن ربيعة [١] و النابغة الجعدي [٢] من الطبقة الثالثة أسلما بعد زمان طويل، و مع هذا لم يحظيا في الإسلام بطائل.

على أنّ المتقدّمين في كلّ صناعة لا يجوز أن يخفي حالهم و معرفتهم بمجرى العادة، و كان يجب أن يفزعوا حين طولبوا بالمعارضة إلى من يعلمون تقدّمه، فإذا رأوا منهم امتناعاً علموا بالمواطاة، فحينئذ يوافقونه عليه و يكتّونه بها [٣]، و يسقطون بذلك الحجّة عن نفوسهم، و لم يفعلوا ذلك.

على أنّ هذا يوجب أن لا يقطع على تقدّم أحد في صناعة و لا على أنّه أفضل أهل زمانه؛ لأنّ غاية ما في ذلك أن يتحدّى أهل الزمان و لا يعارضوه به، فإذا جاز التواطؤ لم يبق طريق يقطع منه على ما قلناه [٤]، و ذلك فاسد.

فإن قيل: ما أنكرتم أنّ النبيّ عليه السلام كان أفصح العرب، فلأجل ذلك تأتّى منه من القرآن ما تعذّر على غيره، أو لأجل أنّه تعمّل ذلك في زمان طويل فلم يتمكّنوا من معارضته في قصير من الزمان، ثمّ شغلهم عنها بالحروب.

قيل: هذا الكلام لا يتوجّه على القائلين بالصرفة؛ لأنّهم يقولون: إنّ مثل ذلك كان في كلامهم و خطبهم، و إنّما صرفوا عن مثل ذلك في المستقبل، فلا معنى لكونه أفصح. و من جعل جهة الإعجاز الفصاحة يمكنه أن يقول: كونُه أفصحهم لا يمنع من أن يقاربوه و يدانوه في الفصاحة، و

---

١. هو: لبيد بن ربيعة بن مالك، أحد الشعراء الفرسان، و هو أحد أصحاب المعلقات، يُعَدّ من الصحابة، و من المؤلفة قلوبهم. قدم لبيد في وفد بني كلاب على النبيّ صلّى الله عليه و سلم فأسلم، و أسلموا، و رجعوا إلى بلادهم، و لم يقل بعد الإسلام شعراً. ثم قدم الكوفة و بنوه، فرجع بنوه إلى البادية أعراباً. و أقام لبيد إلى أن مات بها، فدفن في صحراء «بني جعفر بن كلاب»، و كانت وفاته ليلة نزل معاوية النخيلة، لمصالحة الحسن بن علي عليهما السلام، و يقال: بل كانت بعد ذلك. و مات و هو ابن مائة و سبع و خمسين سنة. راجع عنه: الاستيعاب، ج ٣، ١٣٣٥ – ١٣٣٨؛ خزانة الأدب، ج ٢، ص ٢١٦ – ٢١٩؛ الأعلام، ج ٥، ص ٢٤٠؛ المعارف، ص ٣٣٢.

٢. النابغة الجعدي من «جعدة» قيس، مخضرم، و من المعمّرين، و اسمه قيس بن عبد الله بن عدس بن ربيعة بن جعدة بن كعب بن ربيعة بن عامر بن صعصعة، و يكنى أبا ليلى. قال الشعر في الجاهلية، و سكت دهراً، ثم نبغ في الإسلام. راجع عنه: الاستيعاب، ج ٤، ص ١٥١٤ – ١٥٢٢؛ أسد الغابة، ج ٤، ص ٥١٥ – ٥١٧؛ الإصابة، ج ٦، ص ٣٠٨ – ٣١٣؛ الأعلام، ج ٥، ص ٢٠٧.

٣. ج: – بها.

٤. ذ (ص ٣٧٥): و إذا جوّزنا المواطأة ارتفع طريق القطع الذي قد علمنا أنّه ثابت.

ذلك هو المطلوب في المعارضة على عادة القوم، و الأفصح يقاربه من هو دونه في الفصاحة، إلّا أن يجعلوا كونه أفصح على حدّ خرق العادة بفصاحته، و ذلك هو المطلوب في باب الإعجاز.

على أنّ كونه أفصح إنّما يمنع من مساواته في جميع كلامه أو أكثره، و لا يمنع ذلك من مساواته في القليل منه. بهذا جرت العادات، و لأجل هذا يتّفق من المتأخّرين - الذين هم دون فصاحة المتقدّمين الذين هم في الطبقة العليا بطبقاتٍ - البيتُ و البيتان و الكلمةُ و الكلمتان ما هو مثل فصاحتهم، بل ربما كان أفصح إذا كان هذا هو المعتاد. و التحدّي وقع بسورة، و أقصرُ سورة ثلاثُ آيات، و كان يجب أن يقع مثل هذا من القوم و إن لم يبلغوا منزلته في الفصاحة.

على أنّه لو كان الأمر على ما قالوه لكانت العرب الذين تحدّوا به يوافقونه على ذلك، و يقولون: أنت أفصحنا، فلا يتأتّى منّا ما تأتّى منك، و لا حجّة لك فيه؛ فإنّهم كانوا بذلك أعرف من غيرهم. فلمّا لم يوافقوه دلّ على أنّ ذلك باطل.

و ليس لأحد أن يقول: إنّما لم يوافقوه؛ لأنّ في ذلك اعترافاً له بالفضل عليهم.

و ذلك؛ أنّ هذا الاعتراف يبطل ما هو أعظم و أفخم - من ادّعاء النبوّة و البينونة منهم بتأييد من الله - و يخلّصهم من المضارّ العظيمة التي دُفِعوا إليها.

على أنّ كلامه عليه السلام معروف، و ليس يظهر في كلامه من الفصاحة ما يقتضي أنّه أفصح الجماعة، و لو كان الكلام من فعله لظهر في كلامه ما يقاربه و يماثله.

فأمّا قولهم: إنّه تعمّل[1] لذلك، فلم يظهر في كلامه الذي هو سوى القرآن ما أظهره من القرآن، فلأجل ذلك لم يظهر، فباطل بما تقدّم.[2]

على أنّه كان ينبغي أن يتعمّلوا مثل ذلك حتّى يصحّ لهم ما صحّ له مع تطاول الزمان و امتداد الوقت.

فإن قالوا: شغلهم بالحرب، فقد مضى الكلام عليه. على أنّ الحرب لا يمنع من المعارضة؛ لأنّها كلام، و هو جائز منهم على جميع الأحوال، مع أنّ الحرب لم تكن قبل الهجرة و لا كانت بعد

---

١. نسخة بدل ب: عمل. ذ (ص ٣٧٧): تعمّد.

٢. ذ (ص ٣٧٧): و ليس لهم أن يقولوا: إنّه تعمد فلم يظهر فصاحته. لعلمنا ضرورة بأنّه صلّى الله عليه و آله في أحوال كثيرة قصد إلى إيراد أفصح كلام و أبلغه، و مع ذلك فلم يكن كلامه في هذه الأحوال متميّزاً من كلام غيره.

الهجرة في جميع الأوقات، و كان ينبغي أن يتعمّل للمعارضة في الأوقات التي لم يكن حرب.

و أيضاً: فإنّ جميع أعداء النبيّ صلى الله عليه و آله لم يكونوا محاربين له، فكان يجب أن يعارضه من ليس بمحارب. و كلّ ذلك يدلّ على بطلان هذا السؤال.

فإذا ثبت كون القرآن معجزاً ثبت بذلك نبوّته التي هي المطلوبة.

[في جهة إعجاز القرآن]

فأمّا جهة إعجاز القرآن، فقد اختلف العلماء في ذلك. و الذي اختاره رحمه الله في كتبه أنّ جهة إعجازه الصرفة، و هي: أنّ الله تعالى سلب العرب العلوم التي كانت تتأتّى منهم بها الفصاحة التي هي مثل القرآن متى راموا المعارضة، و لو لم يسلبوها لكان ذلك ممكناً. و به قال النظّام، و نصره أبو إسحاق النصيبيني[1].

و قال قوم: إنّ جهة إعجاز القرآن الفصاحة المفرطة التي خرقت العادة، و لم يعتبروا النظم.

و منهم من اعتبر مع الفصاحة النظم و الأسلوب المخصوص.

و قال الفريقان: إذا ثبت أنّه خارق للعادة بفصاحته دلّ على نبوّته؛ لأنّه إن كان من فعل الله تعالى فهو دالّ على نبوّته و معجز، و إن كان من فعل النبيّ فلم يتمكّن من ذلك مع خرقه للعادة بفصاحته إلّا لأنّ الله تعالى خلق فيه علوماً خرق بها العادة. فإذا علمنا بقوله إنّ القرآن من فعل الله تعالى دون فعله، قطعنا على ذلك دون غيره.

و قال قوم: إنّما كان معجزاً؛ لاختصاصه بأسلوب مخصوص ليس بمعهود.

و قال آخرون: إنّ تأليف القرآن و نظمه مستحيل من العباد، كاستحالة الجواهر و الألوان.

و قال آخرون: إنّما كان معجزاً لما فيه من العلم بالغائبات.

و قال آخرون: إنّما كان معجزاً لارتفاع التناقض منه و الاختلاف، على وجه مخالف للعادة.

[ما استُدِلّ به على مذهب الصرفة]

و استدلّ على صحّة مذهبه في الصرفة بأن قال: لو كانت فصاحة القرآن خارقةً للعادة لوجب

---

١. هو: أبو إسحاق إبراهيم بن علي النصيبي أو النصيبيني: متكلم معتزلي. ذكره ابن المرتضى في الطبقة الحادية عشرة. و النصيبي نسبة إلى نصيبين، من أعمال الجزيرة، و كانت عامرة أيام طريق القوافل بين الموصل و الشام. راجع عنه: طبقات المعتزلة، ص ١١٤؛ المنية و الأمل، ص ٩٦.

أن يكون بينه و بين أفصح كلام العرب التفاوت الشديد الذي يكون بين الممكن و المعجز، فكان لا يشتبه فصل ما بينه و بين ما يضاف إليه من أفصح كلام العرب، كما لا تشتبه الحال بين كلامين فصيحين، و إن لم يكن بينهما ما بين الممكن و المعجز. ألا ترى أنّ أحدنا يفصل بين شعر الطبقة العليا من الشعراء و بين شعر المحدّثين بأوّل نظر، و لا يحتاج في معرفة ذلك الفصل إلى الرجوع إلى من تناهى في العلم بالفصاحة. و قد علمنا أنّه ليس بين هذين الشعرين ما بين المعتاد و الخارق للعادة. و اذا ثبت ذلك و كنّا لا نفرق بين[١] بعض التفاوت العظيم لوقف ما دونه أيضاً عليهم، و قد علمنا خلاف ذلك.

فأمّا من ينكر الفرق بين قصار سور المفصّل و بين أفصح شعر العرب و أبرع كلامهم، و لا يظهر لنا التفاوت بين الكلامين، الظهورَ الذي قدّمناه، فلِمَ حصل لنا الفرق القليل و لم يحصل الكثير؟ و لِمَ ارتفع اللبس مع التفاوت، و لم يرتفع التفاوت؟

فإن قيل: الفرق بين أفصح كلام العرب و بين القرآن موقوف على متقدّمي الفصحاء الذين تحدّوا به.

قلنا: لو وقف ذلك عليهم مع التفاوت العظيم، لوقف ما دونه أيضاً عليهم، و قد علمنا خلاف ذلك.

فأمّا من ينكر الفرق بين أشعار الجاهليّة و المحدثين، فإن أشار بذلك إلى عوام الناس و الأعاجم منهم و من لا يعرف الفصاحة أصلاً و لا خيرها، فلا ينكر[٢]، و إن أشار إلى العلماء و الألبّاء الذين عرفوا الفصاحة و تدرّبوا بها فإنّ ذلك لا يخفى عليهم.

فإن قال: الصرف عن ما ذا وقع؟

قلنا: الصرف وقع عن أن يأتوا بكلام يساوي أو يقارب القرآن في فصاحته و طريقة نظمه، بأن سلب كلّ من رام المعارضة العلوم التي يتأتّى بها من ذلك؛ فإنّ العلوم التي بها يتمكّن من ذلك ضرورةً من فعله تعالى[٣] بمجرى العادة، و على هذا لو عارضوه بشعر منظوم لم يكونوا معارضين.

---

١. ج: يفرق من.

٢. ج: + ذلك.

٣. ذ (ص ٣٨٠): + فينا.

و الذي يدلّ على ذلك أنّه عليه السلام أطلق التحدّي و أرسله، فوجب أن يكون إنّما أطلق تعويلاً على ما تعارفوه من تحدّي بعضهم بعضاً، فإنّهم اعتادوا ذلك بالفصاحة و طريقة النظم.

و لهذا لم يتحدّ الخطيبُ الشاعرَ، و لا الشاعرُ الخطيبَ، بل لم يكونوا يرتضون في معارضة الشعر إلّا بالمساوات في عروضه و قافيته و حركة القافية. و لو شكّ القوم في مراده لاستفهموه، فلمّا لم يستفهموه دلّ على أنّهم فهموا غرضه.

على أنّهم لو لم يفهموا من غرضه أنّ النظم مراعى لعارضوه بالشعر؛ فإنّ في شعرهم ما هو مثل فصاحة كثير من القرآن، و اختصاص القرآن بنظم مخالف لسائر النظوم معلوم ضرورةً؛ لأنّ كلّ من سمع الشعر و الخطب و السجع و جميع أقسام كلام العرب علم أنّ القرآن يختصّ بأسلوب و نظم ليس لشيء من الكلام.

[ما يدلّ على أنّه لو لا الصرف لعارضوه]

فأمّا الذي يدلّ على أنّه لو لا الصرف لعارضوه، فهو أنّه[1] ثبت أنّ في فصيح كلامهم ما يقارب كثيراً من القرآن، و النظم لا يصحّ فيه التزائد و التفاضل؛ بدلالة أنّه يشترك الشاعران في نظم واحد لا يزيد أحدهما على صاحبه، و إن تباينت فصاحتهما. و إذا لم يدخل النظمَ تفاضلٌ لم يبق إلّا أن يقال الفضل في السبق إليه، و ذلك يقتضي أن يكون من سبق إلى ابتداء الشعر أتى بمعجز، و كذلك كلّ من سبق إلى عروض من أعاريضه أو وزن من أوزانه أن يكون ذلك معجزاً منه، و ذلك باطل.

و ليس يتعذّر نظم مخصوص بمجرى العادة على من يتمكّن من نظوم غيره، و لا يحتاج في ذلك إلى زيادة علم، كما نقول في الفصاحة. ألا ترى أنّ كلّ من قدر من الشعراء على وزن الطويل يقدر على البسيط و غيره، و لو كان على سبيل الاحتذاء، و إن خلا كلامه من فصاحة. فعلم بذلك أنّ النظم لا يقع فيه تفاضل.

فإن قيل: قولكم هذا يخرج القرآن من كونه معجزاً على الحقيقة؛ لأنّ على هذا المذهب المعجز هو الصَرف، و ذلك خلاف إجماع المسلمين.

---

١. أ: + إذا.

قلنا: هذه مسألة خلاف، لا يجوز أن يدّعى فيها الإجماع. على أنّ معنى قولنا: معجز، في العرف بخلاف ما هو في اللغة، و المراد بذلك في العرف: ما له حظّ في الدلالة على صدق من ظهر على يده، و القرآن بهذه الصفة عند من قال بالصرفة، فجاز أن يوصف بأنّه معجز. و إنّما ينكر العوام أن يقال القرآن ليس بمعجز متى أريد به أنّه غير دالّ على النبوّة، و أنّ العباد يقدرون عليه. فأمّا أنّه معجز، بمعنى إنّه خارق للعادة بنفسه أو بما يستند إليه، فموقوف على العلماء المبرّزين و المتكلّمين المحقّقين.

على أنّه يلزم من جعل جهة إعجاز القرآن الفصاحة، الشناعة؛ لأنّهم يقولون: إنّ كلّ من قدر على نظم الكلام من العرب و العجم يقدرون على مثل القرآن، و إنّما ليست لهم علوم بمثل فصاحته. و يلزم من قال إنّ الله تعالى أحدث القرآن[١] قبل كلّ شيء أن يقال: إنّ القرآن ليس عندك بمعجز؛ لأنّ إحداثه لم يطابق الدعوى، و إنّما نزول الملك به هو المعجز، فما شنعت به من قول العامة شناعةٌ عليك.

فإن قيل: لو كان المعجز هو الصرف لما خفي ذلك على فصحاء العرب؛ لأنّهم إذا كانوا يتأتّى منهم قبل التحدّي ما تعذّر بعده و عند روم المعارضة، و الحال في أنّهم صُرِفوا عنها ظاهرةٌ جليّةٌ، فلا يبقى بعد هذا شكٌ في النبوّة، فكيف لم ينقادوا لها؟

قلنا: لا بدّ أن يعلموا تعذّر ما كان متأتّياً منهم، لكن يجوز أن ينسبوه إلى الاتّفاق أو إلى السحر، على ما كانوا يرمونه به، و اعتقادهم في السحر معروف، و كذلك في الكهانة.

و لو سلموا من ذلك[٢] لجاز أن ينسبوا ذلك إلى الله تعالى فعله لا للتصديق بل لمحنة العباد، أو للجُدّ[٣]، أو إقبال الدولة كما يعتقد ذلك كثير من الناس. و يجوز أن يدخل عليهم الشبهة في ذلك.

على أنّهم يلزمهم مثل ما ألزموناه، بأن يقال: إذا كانت العرب يعلم أنّ القرآن خرق العادة بفصاحته فأيّ شبهة بقيت عليهم؟ فلِمَ لم ينقادوا له؟ فأيّ جواب أجابوا به فهو جوابنا بعينه.

فإن قيل: إذا كان الصرف هو المعجز فلِمَ لم يجعل القرآن مِن أركّ الكلام و أقلّه فصاحةً،

---

١. ب: - القرآن.

٢. كذا.

٣. أي: البخت.

ليكون أبهر في باب الإعجاز؟

قلنا: لو فعل كذلك لكان جائزاً، لكنّ المصلحة معتبرةٌ في ذلك، فلا يمتنع أنّها اقتضت أن يكون القرآن على ما هو عليه من الفصاحة، فلأجل ذلك لم ينقص منه. و لا يلزم في باب المعجزات أن يفعل بفعل[١] كلّما[٢] كان أبهر و أظهر، و إنّما يفعل ما تقتضيه المصلحة بعد أن تكون دلالة الإعجاز قائمةً فيه.

ثمّ يقال: هلّا جعل الله تعالى القرآن أفصح ممّا هو عليه بغايات لا تشتبه الحال فيه على من سمعه و لا يتمكّن من جحده؟ فما أجابوا به عن ذلك فهو جوابنا بعينه.

و ليس لأحد أن يقول: ليس وراء هذه الفصاحة زيادة؛ لأنّها الغاية في المقدور.

و ذلك أنّ هذا باطل؛ لأنّ الغايات التي ينتهي الكلام الفصيح إليها غير محصورة و لا متناهية، و لو انحصرت لوجب أن يسلب الله العرب في الأصل العلم بالفصاحة، و يجعلهم في أدون الرتبة منها ليبيّن مزيّة القرآن و تزول الشبهة.

ثمّ يقال لهم: لِمَ لم يجبه الله تعالى إلى ما التمسوه منه من المعجزات، من إحياء عبدالمطّلب، و نقل جبال تهامة عن موضعها، أو تَفجُر لهم الأرض ينبوعاً، أو تسقط السماء عليهم كِسَفاً، و غير ذلك من الآيات التي طلبوها، فكلّما أجابوا به بمثله نجيب.

فإن قيل: إذا لم يخرق القرآن العادة بفصاحته فلِمَ شهد له بالفصاحة متقدّموا العرب، كالوليد بن المغيرة[٣]، و انقياده له[٤]؟ و لِمَ أجاب دعوته كثير من الشعراء كالنابغة الجعدي و لبيد بن ربيعة و كعب بن زهير؟ و الأعشى الكبير[٥] يقال إنّه توجّه ليسلم، فمنعه أبوجهل و خدعه، و قال: إنّه يحرم

---

١. ب، ج: - بفعل.

٢. كذا. و لعلّ الصحيح: ما.

٣. هو: الوليد بن المغيرة بن عبد الله بن عمرو بن مخزوم، من زعماء قريش في الجاهلية و والد خالد بن الوليد، ولد سنة ٩٥ قبل الهجرة و عمر طويلاً، و أدرك الإسلام و هو شيخ هرم؛ فعاداه و قاوم دعوته و نزل فيه قرآن يتلى فضحه و كشف أمره، هلك بعد الهجرة بثلاثة أشهر. راجع عنه: الكامل، ج ٢، ص ٧١؛ الأعلام، ج ٨، ص ١٢٢؛ الطبقات الكبرى، ج ٤، ص ٩٨- ١٠٠؛ أنساب الأشراف، ج ١٠، ١٧٠- ١٧٢.

٤. ذ (ص ٣٨٤): كالوليد بن مغيرة و غيره.

٥. أ: + لأنّه.

عليك الأطيبَين؛ الزنا و شرب الخمر، و صدّه عن ذلك. فلو لا أنّه بهرهم فصاحته[١] لم ينقادوا له.

قلنا: جميع ما شهد به الفصحاء من فصاحة القرآن فواقع موقعه؛ لأنّ من قال بالصرفة لا ينكر مزيّة القرآن على غيره بالفصاحة و البلاغة، و إنّما يقول: هذه المزيّة ليست ممّا يخرق العادة و يبلغ حدّ الإعجاز، فليس في طرب الفصحاء و شهادتهم بفصاحة القرآن و فرط براعته ما يوجب بطلان القول بالصرفة.

و أمّا دخولهم في الإسلام فلأمرٍ بهرهم و أعجزهم، و أيّ شيء أبلغ في ذلك من تعذّر المعارضة متى راموها، مع تسهّل الكلام الفصيح عليهم إذا لم يعارضوا؟

فأمّا معارضة مسيلمة فمن أدلّ دليل على القول بالصرفة؛ لأنّه لو لم يكن صحيحاً لعارض الفصحاء كما عارض، و أوردوا مثل ما أورده[٢].

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون القرآن من فعل بعض الجنّ، ألقاه إلى النبيّ عليه و آله السلام و خرق به عادتنا، و قصد به الإضلال عن الدين.

و لا يمكنكم أن تدّعوا أنّ فصاحة الجنّ مثل فصاحة العرب من غير زيادة عليها.

و ذلك؛ أنّ هذا لا طريق إليه، و يكفي أن يكون مجوّزاً؛ لأنّ التجويز في هذا الباب كاف. و مع ذلك لا يمكن القطع على أنّ القرآن من فعل الله.

على أنّ النبيّ عليه و آله السلام إنّما يدّعي أنّ ملكاً نزل عليه بهذا القرآن، فلِمَ لا يجوز أن يكون ذلك المَلِك كاذباً على الله؟

و لا يمكنكم أن تقولوا: إنّ الملائكة معصومون. و ذلك؛ أنّ العلم بعصمتهم طريقه السمع، و قبل العلم بصحّة السمع لا طريق إلى العلم به. و عادة الملائكة أيضاً في الفصاحة غير معلومة، و يجوز أنّها تكون فوق عادة العرب.

قيل: هذا السؤال لا يتوجّه على من جعل جهة إعجاز القرآن الصرفة؛ لأنّه لا يقول إنّ القرآن خرق العادة بفصاحته؛ فيلزمه تجويز كون الجنّ أو الملائكة أفصح من العرب، بل هو يقول: إنّ في

---

١. أ: + و إلّا.

٢. ب: أورد.

كلام العرب ما هو مثله أو يقاربه، و إنّما يجعل وجه الإعجاز سلب العلوم التي تتصوّر معها المعارضة، و ذلك لا يقدرعليه غير الله تعالى[١].

و إنّما يتوجّه السؤال على من جعل جهة إعجازه فرط الفصاحة، دون الصرفة. و قد أجاب من قال بذلك بأشياء، منها أن قالوا: إنّ هذا استفساد للمكلفين، و ذلك لا يجوز من الله تعالى.

و طعن على هذا من قال بالصرفة بأن قال: إنّما لا يجوزعليه تعالى أن يفعل نفس الاستفساد، فأمّا أن يجب عليه المنع منه فلا يجب؛ لأنّه لو وجب ذلك لوجب أن يمنع تعالى كلّ ذى شبهة من شبهته، بل يمنع الممخرقين و المشعبذين من كلّ ما تدخل به شبهة على الخلق، و المنع من الشبهات و فعل القبائح مع التكليف لا يجب. و ليس إذا لم يجب عليه تعالى الاستفساد يجب عليه المنع منه، كما أنّه لمّا وجب عليه أن لا يفعل القبيح لم يجب عليه المنع من القبائح مع التكليف. و من اشتبه عليه الفرق بين الموضعين فأتى من قبل نفسه، فإنّه كان يجب أن لا يصدّق إلّا من يعلم أنّ الله صدّقه.

ثمّ يقال لهم: ألّا منع الله تعالى زرادشت و ماني و الحلّاج و غيرهم من الممخرقين الذين فسد بهم خلق من الناس- و لولاهم لما فسدوا- إن كان المنع من الاستفساد واجباً؟

و ليس لهم أن يقولوا: إنّ كلّ من فسد بدعاء هولاء كان يفسد و إن لم يدعهم هؤلاء إلى القبائح.

و ذلك؛ أنّهم إن قنعوا بذلك يمكن أن يقال: إنّ كلّ من ضلّ بما ألقته الجنّ من القرآن قد علم الله تعالى أنّه كان يضلّ و إن لم تلقه، فلم يخلص كونه استفساداً.

على أنّ من المعلوم ضرورةً أنّه ضلّ بزرادشت و ماني و الحلّاج من لولاهم لم يضلّ، و لبقي على الدين الصحيح.

فأمّا من قال: إنّ تمكين هؤلاء المبطلين من الدعاء إلى الفساد ليس باستفساد؛ لأنّه تمكين من حيث إنّه معرّض مع دعاء هؤلاء لثواب أكثر ممّا يكون معرّضاً له مع عدم دعائهم، و الاستفساد ما وقع عنده الفساد و لولاه لم يقع، من غير أن يكون تمكيناً؛ فإنّه يلزمه أن يجوّز أنّ إلقاء الجنّ الكلام

---

١. هامش أ: بناء على أنّ المخترع لا يصحّ من القادر بقدرة.

الفصيح ليس باستفساد؛ من حيث إنّه يكون المكلّفون عنده معرّضين لثواب أكثر من تعريضهم لو لا إلقاؤهم، فلم يخلص كونه استفساداً، فلا يجب المنع منه.

و منها أن قالوا: لا فرق في خرق العادة بالقرآن و دلالته على الإعجاز بين أن يكون من فعله تعالى أو فعل بعض الملائكة أو الجنّ؛ لأنّه إنّما دلّ على الصدق من حيث كان خارقاً للعادة، لا من حيث كان من فعل الله تعالى؛ لأنّه لو كان من فعل الله تعالى و لم يخرق العادة لما دلّ، و خرق العادة قد يشترك[١] فيه، في فعله تعالى و فعل غيره، فوجب أن يشتركا في باب الدلالة.

قيل: لا يكفي خرق العادة في باب الدلالة على الإعجاز إذا جوّزنا أن يخرق العادة من يجوز عليه فعل القبيح و تصديق الكذّاب، و إنّما دلّ فعله تعالى إذا كان خارقاً للعادة؛ لعلمنا بأنّه لا يفعل القبيح و لا يصدّق الكذّاب، و ذلك غير حاصل لنا في الجنّ و الملائكة قبل العلم بالسمع. و لأجل هذا قلنا: إنّ أفعالنا لا تدلّ على الإعجاز من حيث يجوز علينا فعل القبائح، و الجنّ و الملائكة بمنزلة البشر.

فإن قيل: على هذا الأصل لو طلعت الشمس من مغربها لوجب أن لا يكون ذلك معجزاً، و لا دلالة على صدق من جعل ذلك معجزته؛ لأنّه يجوز أن يكون ذلك من فعل بعض الجنّ و الملائكة قبل أن نعلمهم معصومين.

قيل: كذلك نقول؛ لأنّه لا يدلّ إلّا بعد أن نعلم[٢] أنّ أحداً ممّن يجوز عليه القبيح لا يقدر على ذلك من الجنّ و الملائكة و البشر، فأمّا مع تجويز ذلك فإنّه لا يدلّ، و لا معنى لاستشناع ذلك و استعظامه.

و منها أن قالوا: إنّ هذا لو طعن في إعجاز القرآن لطعن في سائر المعجزات، فلا يكون لنا طريق إلى العلم بتصديق صادق.

قيل: المعجزات على ضربين، ضرب يختصّ القديم تعالى بالقدرة عليه، مثل إحياء الموتى و إبراء الأكمه و الأبرص، و اختراع الأجسام، فهذا لا يمكن أن يعترض عليه بالجنّ[٣]؛ لأنّ الجنّ

---

١. أ: اشترك.

٢. ج: يعلم.

٣. ذ (ص ٣٨٩): لا يمكن الاعتراض فيه بالجنّ.

كالبشر في ذلك، و أنّهم لا يقدرون على هذه الأجناس على وجه.

و الضرب الثاني من المعجزات ما دخل جنسه تحت مقدور القُدَر، فهذا إنّما يدلّ على الصدق إذا علم أنّ القُدَر الواقع منه أو الوجه الذي وقع عليه لا يتمكّن أحد من القادرين بقدرة عليه، فإذا لم يعلم ذلك فلا دلالة فيه، و إنّما يعلم أنّه ليس في مقدور أحد من المُحدَثين ذلك بأن يعلمنا الله تعالى ذلك على لسان بعض الأنبياء الذين علمنا صدقهم بمعجزة يختصّ تعالى بالقدرة عليها، فإذا علمنا أنّ عادة كلّ محدث من البشر و الجنّ و الملائكة عادتنا، و إنّ ما يتعذّر علينا يتعذّر عليهم، فإذا ظهر أمر[1] خرق عادتنا علمنا أنّ ذلك معجز؛ لعلمنا بمشاركة الجنّ و الملائكة لنا فيه.

فإن قيل: هذا يلزم فيما يختصّ تعالى بالقدرة عليه، بأن يقال: لم لا يجوز أن يكون الله تعالى أجرى عادة الجنّ بأن يحيي الميّت عند إدناء جسمٍ له صفة مخصوصة إليه، كما أجرى العادة بحركة الحديد عند تقريبه من حجر المغناطيس؟ فإذا جوّزنا ذلك لم يكن في إظهار إحياء الميّت على يد مدّعي النبوّة دليل على صدقه؛ لأنّه لا يأمن أن يكون الجنّي نقل إلينا[2] ذلك الجسم، فأحياه الله تعالى لمكان عادتهم.

قيل: إحياء الله تعالى الميّت عند تقريب هذا الجسم بيننا و بين عادتنا خرق منه تعالى لعادتنا بما يجري مجرى تصديق الكذّاب، و ذلك لا يجوز عليه تعالى. و ليس إذا جاز أن يفعل ذلك في عادة الجنّ بحيث لا نعلمه جاز أن يفعله في عادتنا؛ لأنّ فعله في عادتهم لا وجه للقبح[3] فيه، و فعله في عادتنا فيه وجه قبح؛ من حيث إنّه استفساد.

و ليس ذلك يجري مجرى نقل الكلام؛ لأنّ الجنّي إذا نقل إلينا كلاماً ما جرت عادتنا بمثل فصاحته، فنفس نقله قد خرق عادتنا، و ليس له تعالى في ذلك صنع. و إذا نقل الجنّي الجسم المشار إليه فنفس نقله للجسم لم يخرق عادتنا، و إنّما الخارق لها[4] إحياء الميّت عند تقريب الجسم، فالفرق بين الأمرين لا يخفى على متأمّل.

---

١. كذا. و الصحيح: «أمره»، كما في: ذ (ص ٣٨٩).

٢. كذا. و الصحيح: «إليه»، كما في: ق (ص ٢٨٥).

٣. ج: للفتح.

٤. أ: + من.

و هذا الذي ذكره أصحاب الصرفة عندي ليس بانفصال صحيح، بل الإلزام متوجّه من وجهين، أحدهما: أنّ الجنّي إذا أحضر الجسم الذي أجرى الله تعالى عادتهم بإحياء الميّت عنده عند ميّت، فلا يخلو أن يحيي الميّت عنده أو لا يحييه، فإن أحياه[١] هذا[٢] فيه تجويز كونه كاذباً و أنّه إنّما أحياه لمكان عادتهم، و إن لم يحيه فإنّ في ذلك خرقاً لعادة الجنّ.

و ربما ادّعى بعضهم النبوّة عند[٣] الجنّ، و جعل معجزه خرق عادة في أن لا يُحيى الميّت عند جسمٍ كان يحييه بمجرى العادة، و في ذلك تصديق الكذّاب. و لا جواب عن ذلك إلّا بأن يقال: إنّه استفساد و يجب المنع منه.

و الوجه الثاني: أنّ القرآن إذا كان خارقاً للعادة بفصاحته فإنّما تأتّى من الجنّي ذلك، بأن يجدّد الله تعالى له العلوم بالفصاحة حالاً بعد حال؛ لأنّ العلوم لا تبقى فيصير خلق هذه العلوم هي الخارقة للعادة، و يجري ذلك مجرى ما قاله في مواضع أنّ نبيّاً لو ادّعى حمل الجبال أو طفر البحر[٤] لكان معجزاً، و كان المعجز خلق القُدَر التي بها تمكّن من نقل الجبل دون نفس النقل[٥]؛ لأنّ فعلنا لا يكون عند هذا القائل دليلاً على التصديق، و إنّما يدلّ على التصديق ما يختصّ تعالى بالقدرة عليه. فإن رجع إلى أن يقول: القرآن ما خرق العادة بفصاحته، سقطت معارضته بسؤال الجنّ، و صار الكلام في هل هو خارق للعادة أو ليس بخارق لها، و في ذلك نظر.

و ممّا قيل في دفع سؤال الجنّ: أنّ ذلك يطرف[٦] أن يجوّز في من ظهر على يده إحياء ميّت أن لا يكون صادقاً، بأن يكون الجنّي أحضر مِن بُعد حيّاً، و أبعد هذا الميّت. و كذلك أنّ مدّعي النبوّة ادّعى معجزاً له- هو نقل جبل أو اقتلاع مدينة- فوقع ذلك، أن يجوّز أن يكون ذلك من فعل

---

١. أ، ج: أحيا.

٢. ب: - هذا.

٣. أ: عبد.

٤. ق (ص ٢٨٦): نقل الجبال أو طفر البحار.

٥. ب: دون النقل نفس.

٦. كذا. و الصحيح: «يطرق»، كما في: ذ (ص ٣٩٠).

الجنّي، و إن كـان المـدّعي[١] تولّى ذلك بنفسـه جاز في الجنّي أن يحمل عنه[٢] و لا يحصـل[٣] عليه شـيء من تكلّف ذلـك النقـل. و هـذا يقدح في جميع المعجزات، أو نقول بأنّ الله تعالى يمنع من الاستفساد.[٤]

و اعترض على ذلك بأن أجسـام الجنّ و الملائكة لطيفةٌ متخلخلة، و لذلك لا نراهم بعيوننا إلّا بعـد أن يكثفوا، و من كـان متخلخل البنية لا يجوز أن تحلّه قُدَرٌ كثيرةٌ؛ لحاجة القُدَر في كثرتها إلى البنية و الصـلابة، و لذلك لم يجز[٥] أن تحلّ النملة مثل قُدَر الفيل. و لا يجوز على هذا الأصـل أن يتمكّن ملـك و لا جنّيّ من حمـل جبل إلّا بعد أن تكثف بنيته و تعظم جثّته، و لو حصـل كذلك لوجب أن نراه مع صـحّة حواسـنا و سـلامتها. فإذا ادّعى النبوّة و جعل معجزه اقتلاع مدينة أو نقل جبل، و وقع ما ادّعاه من غير أن نشـاهد جسماً كثيفاً أعان عليه أو تولّاه، بطل التجويز لأن يكون من فعـل جنّيّ أو ملـك، و قطعنـا على أنّـه من فعـل الله تعـالى. و كـذلك القول في إبدال ميّت بحيّ و إحضار جسم من بُعدٍ؛ لأنّه لا يتمكّن من ذلك إلّا من له قُدَرٌ تحتاج إلى بنية كثيفة تتناولها الرؤية.

و أجيـب عن سـؤال الجنّ بـأن قيـل: لو كان الأمر على ذلك لوافقت عليه العرب؛ فإنّها بذلك كانت أبصر و إليه أهدى.[٦]

و هذا ليس بشـيء؛ لأنّه لا يجب أن تعرف العرب جميع الشُبَه العارضـة و الخواطر المتجدّدة، و لهذا تجدّد كثير من مطاعن أهل الضـلال و المبطلين في متشـابه القرآن، و لم يقنع العلماء في ذلك بـأن يقولوا العرب لم يقولوا هـذا، بـل بيّنوا الوجوه الصـحيحـة في ذلك و التأويلات المجوّزة التي تلائم الأصول الصحيحة، فبطل ما قالوه.

---

١. أ: + ما.

٢. ذ (ص ٣٩٠): + ذلك النقل.

٣. كذا. و لعلّ الأصحّ: يحمل.

٤. ذ (ص ٣٩٠): أو الرجوع إلى أنّ الله تعالى يمنع من الاستفساد، و أنتم لا ترتضون بذلك.

٥. ب: نجز.

٦. ذ (ص ٣٩٢): و ممّا أجاب به القوم عن سـؤال الجن: أنّ القرآن لو كان من فعل الجن لوافقت العرب النبيّ صـلّى الله عليه و آله على ذلك، و لقالت له: ليس في عجزنا عن مقابلتك دليل على نبوّتك، لأنّه جائز أن يكون الجن ألقته إليك.

و إنّما يجب أن يحال عليهم ما يتعلّق بالفصاحة و التقدّم فيها و التأخّر و ما أشبه ذلك، فأمّا في الشبهات التي لا تخطر لهم بالبال فلا يجب ذلك فيها. و كيف يحال في مثل ذلك على العرب، و لو قالت العرب ذلك لم تكن في ذلك حجّةً، فإذاً لا تأثير لموافقتهم على ذلك.

على أنّ العرب لو نفت أن يكون القرآن من فعل الجنّ لكان السؤال متوجّهاً عليها، بأن يقال لها: ما الذي يؤمّنكم من ذلك و ما دليلكم عليه؟ فلا يجدون إلى ذلك سبيلاً. و إذا كان كذلك فلا يجوز الحوالة عليهم فيه.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون هذا القرآن أنزله الله تعالى على نبيّ من أنبيائه غير من ظهر من جهته، فغلبه عليه و قتله الظاهر من جهته، و ادّعى الإعجاز به لنفسه. هذا إذا سُلّم أنّه خارق للعادة لفصاحته، و أنّه من فعل الله تعالى دون غيره. فإن قلتم معلوم ضرورةً أنّ هذا القرآن لم يسمع من غيره، و لا ظهر إلّا من جهته، قلنا: ذلك مسلّم، لكن ما أنكرتم أنّه أخذه ممّن لم يظهر أمره و انتشر خبره، بل لم يسمعه منه غير[1] الذي قتله و ادّعاه لنفسه، و لم يكن أيضاً مبعوثاً إلى سواه فيجب المنع من قتله حتّى يؤدّيه إليهم فينشر خبره.

قلنا: أمّا من يقول بالصرفة يجيب عن هذا، بأن يقول: إذا كان جهة الإعجاز صرف القوم عن معارضته بسلبه تعالى إيّاهم العلوم التي كانت حاصلة لهم، و لو لم يكن مَن ظهر من جهته صادقاً و إنّما الصادق غيره، لم يحسن منه تعالى إلى أن يسلب القوم العلوم بالفصاحة، و متى لم يسلبوهم كانوا يعارضونه [و] لتأتّى مثل ذلك منهم.

و من لا يقول بالصرفة يمكنه أن يجيب عن ذلك، بأن يقول: إنّ القرآن اختصّ بتضمّنه أحكاماً و قصصاً جرت كلّها في أيّام النبيّ صلى الله عليه و آله، منها: قصّة المجادلة و نزول القرآن بذلك في ما جرى من جميلة زوجة أوس بن الصامت[2] - و قيل: خولة بنت ثعلبة[3] - و أنّه ظاهر منها

---

١. ب: + أن.

٢. هو: أوس بن الصّامت بن قيس بن أصرم الأنصاري أخو عبادة، و كلاهما قد شهد بدراً، و أوس هو زوج المجادلة في زوجها خولة - و يقال لها خويلة - بنت ثعلبة، و قد آخى رسول الله صلى الله عليه و آله بينه و بين مرثد بن أبي مرثد الغنوي. راجع عنه: الاستيعاب، ج ١، ص ١١٨؛ أسد الغابة، ج ١، ص ١٧٢؛ الإصابة، ج ١، ص ٣٠٢- ٣٠٣؛ تاريخ الإسلام، ج ٣، ص ٣٠٧.

٣. هي: خولة بنت ثعلبة. و قيل: خويلة. و الأول أكثر. و قيل: خولة بنت حكيم. و قيل: خولة بنت مالك بن ثعلبة.

زوجها، و كان في الجاهليّة تطلّق المرأة بذلك، فأنزل الله تعالى في ذلك الآيات[١].

و من ذلك: قصّة اللعان. و من ذلك: سياقة أمر بدر و حنين[٢] و الخندق و أُحد[٣]، و ما انزل الله تعالى فيه من القرآن.

و من ذلك: قوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انْفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا﴾ (الجمعة: ١١) لمّا أقبل عيرٌ فتركوا النبيّ عليه السلام، و مضوا ينظرونه.[٤]

و من ذلك: قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَسَرَّ النَّبِيُّ إِلَى بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا﴾ الآية (التحريم: ٣).[٥]

و من ذلك: قوله تعالى: ﴿لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ﴾ الآية (المنافقون: ٨).[٦]

---

١. قالت خولة: في و الله و في أوس بن الصامت أنزل الله عز و جل صدر سورة «المجادلة»، قالت: كنت عنده، و كان شيخاً كبيراً قد ساء خلقه و ضجر، قالت: فدخل علي يوماً فراجعته في شيء، فغضب و قال: «أنت عليّ كظهر أمي». ثم خرج فجلس في نادى قومه ساعة، ثم دخل عليّ فإذا هو يريدني على نفسي، قالت: فقلت: كلّا، و الذي نفس خويلة بيده لا تخلص إليّ و قد قلتَ ما قلتَ حتى يحكم الله و رسوله فينا!. قالت: فواثبني و امتنعت منه، فغلبته بما تغلب به المرأة الشيخ الضعيف، فألقيته عني. قالت: ثم خرجت إلى بعض جاراتي فاستعرت منها ثيابها، ثم خرجت حتى جئت رسول الله صلّى الله عليه و آله فجلست بين يديه، فذكرت له ما لقيت منه، و جعلت أشكو إليه ما ألقى من سوء خلقه. قالت: فجعل رسول الله صلّى الله عليه و آله يقول: يا خويلة، ابن عمّك شيخ كبير، فاتقي الله فيه. قالت: فو الله ما برحت حتى نزل فيّ القرآن، فتغشّى رسول الله صلّى الله عليه و آله ما كان يتغشاه، ثم سرى عنه فقال: يا خويلة، قد أنزل الله فيك و في صاحبك. ثم قرأ عليّ: (قَدْ سَمِعَ اللهُ قَوْلَ الَّتِي تُجادِلُكَ فِي زَوْجِها وَ تَشْتَكِي إِلَى الله ....) الآيات، إلى قوله: (وَ لِلْكافِرِينَ عَذابٌ أَلِيمٌ) (المجادلة: ١- ٤) قالت: فقال رسول الله صلّى الله عليه و آله: مريه فليعتق رقبة. قالت: فقلت: و الله يا رسول الله ما عنده ما يعتق! قال: فليصم شهرين متتابعين. قالت: فقلت: و الله إنه شيخ كبير، ما به من صيام. قال: فليطعم ستين مسكينا و سقا من تمر. قالت: فقلت: يا رسول الله، ما ذاك عنده! قالت: فقال رسول الله صلّى الله عليه و آله: فإنا سنعينه بعرق من تمر. قالت: فقلت: يا رسول الله، و أنا سأعينه بعرق آخر. قال: فقد أصبت و أحسنت، فاذهبي فتصدقي به عنه، ثم استوصي بابن عمك خيراً. قالت: ففعلت. راجع عنها: الاستيعاب، ج ٤، ص ١٨٣٠- ١٨٣٢؛ أسد الغابة، ج ٦، ص ٩١- ٩٣؛ الإصابة، ج ٨ ص ١١٤؛ الطبقات الكبرى، ج ٨ ص ٢٨٠- ٢٨٢.

٢. انظر: التوبة: ٢٥- ٢٦.

٣. انظر: آل عمران: ١٥٢- ١٥٥.

٤. جاءت الأخبار بأنّ النبيّ صلّى الله عليه و آله كان يخطب يوم الجمعة على المنبر إذ أقبلت إبل لدحية الكلبي و عليها تجارة له و معها من يضرب بالطبل، فتفرّق الناس عنه صلّى الله عليه و آله إلى الإبل لينظروا إليها، و لم يبق إلّا عدّة قليلة، فنزلت الآية المذكورة. انظر: تفسير فرات الكوفي، ص ١٨٤.

٥. نزلت هذه الآية في قصّة مشهورة، و أنّ النبيّ صلّى الله عليه و آله أسرّ إلى أحد زوجاته سرّاً، فأسرّت عليه صاحبة لها من الأزواج أيضاً، و اطّلع النبيّ صلّى الله عليه و آله على فعلها فعاتب المظهرة للسرّ، فأجابت بما هو مذكور في الآية.

٦. جاءت الرواية بأنّ قائل ما حكي في الآية عبد الله بن أبي بن سلول. انظر: الدرّ المنثور، ج ٦، ص ٢٢٤.

و من ذلك: قوله تعالى: ﴿إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللهُ﴾ (التوبة: ٤٠)، و خروج النبيّ عليه السلام من مكّة هارباً إلى المدينة، و دخوله الغار مع من كان معه.

و منها: قوله تعالى: ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللهُ عَلَيهِ﴾ الآية (الأحزاب: ٣٧)، و القصّة في ذلك مشهورة.[١]

و غير ذلك من الآيات التي تضمّنت ذكر قصص و سِيَر و أحكام جرت في عهد النبيّ عليه السلام، على ما تضمّنه القرآن.

فلا يخلو جميع ذلك من أحد أمرين، أحدهما: أن يكون جميع ذلك اتّفق في النبيّ الأوّل كما اتّفق للنبيّ الآخر، أو يكون المراد بلفظة الماضي في جميع ذلك الاستقبال.

و الأوّل فاسد من وجهين، أحدهما: أنّ العادة مانعة من ذلك أن يتّفق لنفسين من الوقائع و القصص و الأصحاب و الهجرة و الأحكام و المجاورات[٢]، و أن يكون في أصحابه مهاجرون و أنصار و مسلمون و منافقون. و العلم باستحالة ذلك كاستحالة توارد الشعراء في قصيدة واحدة و معنى واحد و غرض واحد، و اتّفاق الناس على زيّ واحد و طعام واحد؛ فإنّه ليس أحدهما أبعد من الآخر في العادة.

والثاني: أنّه لو جاز أن يتّفق[٣] ذلك فيما مضى لكان يجب أن يظهر و ينتشر، و لا يخفى حال من هو بهذه الأوصاف كلّها على من يأتي فيما بعد و لا يشكل عليه. و لو ظهر لوجب أن يوافقه عليه أعداؤه؛ فإنّهم بذلك كانوا أعرف و إليه أسرع.

و أمّا الثاني: فيبطل أيضاً من وجهين، أحدهما: أنّ لفظة الماضي إذا حمل على المستقبل كان مجازاً، و لو تجاوزنا عن ذلك لبطل أيضاً بأنّ جميع ما ذكرناه و تلوناه من الآيات دالّة على تعظيم من ظهرت على يده، و تصديق دعوته و نبوّته. ألا ترى أنّه تعالى وبّخ المولّين منه يوم أحد و حنين، و شهد له بالرسالة بقوله تعالى: ﴿وَالرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ فِي أُخْرَاكُمْ﴾ (آل عمران: ١٥٣)، و قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنْزَلَ اللهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ﴾ (التوبة: ٢٦)، و قوله تعالى: ﴿وَلِلهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ﴾

---

١. و على ما جاء به القرآن جرت الحال بين النبيّ صلّى الله عليه و آله و بين زيد بن حارثة لمّا حضره مطلّقاً لزوجته.

٢. كذا.

٣. أ: + في.

(المنافقون: ٨)، و قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَسَرَّ النَّبِي إِلَى بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا﴾ (التحريم: ٣).

فإن قيل: لعلّ هذه الآيات المقصوصة ليست من جملة القرآن، و إنّما أُلحقت به.

قيل: هذا باطل؛ لأنّ كلّ آية تضمّنت هذه القصص هي أطول و أكثر من أقصر سورة في القرآن التي وقع التحدّي بها، فلو تأتّى منهم إلحاق مثل ذلك لعارضوه بسورةٍ ذلك قدره، و تخلّصوا منه.

فأمّا من قال: إنّ القرآن نظمه و تأليفه مستحيلان، كخلق الجواهر و الألوان،[1] فقوله باطل؛ لأنّ الحروف كلّها من مقدورنا، و الكلام كلّه يتركّب من الحروف التي يقدر عليها كلّ متكلّم، فأمّا التأليف فإطلاقه مجاز في القرآن؛ لأنّ حقيقته في الأجسام، و إنّما يراد في القرآن حدوث بعضه في أثر بعض. فإن أريد ذلك فذلك إنّما يتعذّر لفقد العلم بالفصاحة و كيفيّة إيقاع الحروف، لا أنّ ذلك مستحيل، كما أنّ الشعر يتعذّر على المُفحَم لعدم علمه بذلك لا أنّه مستحيل منه من حيث القدرة. و متى أريد باستحالة ذلك ما يرجع إلى فقد العلم فذلك خطأ في العبارة دون المعنى.

فأمّا من قال جهة إعجاز القرآن النظم دون الفصاحة، فقد بيّنّا أنّ ذلك لا يقع فيه التفاضل، و في ذلك كفاية؛ لأنّ السبق إلى ذلك لا بدّ أن تقع فيه مشاركةٌ بمجرى العادة.

و أمّا من جعل جهة إعجازه ما تضمّنه من الأخبار عن الغيوب فذلك لا شكّ أنّه معجز، لكن ليس هو الذي قصد به التحدّي و جعل العلم المعجز؛ لأنّ كثيراً من القرآن خال من الإخبار بالغيب، و التحدّي وقع بسورة غير معيّنة.

على أنّ الإخبار عن الغيوب في القرآن على ضربين: ماض و مستقبل.

فالأوّل مثل الإخبار عن الأمم السالفة، و ذلك يمكن أن يدّعى فيه أنّه قرأ الكتب الماضية، أو سمع من قرأها.

و متى قيل: كان المعلوم[2] أنّه لم يقرأها و لا سمع[3] من قرأها، أمكن أن يقال: إنّما يمكن ادّعاء ذلك ظاهراً، فأمّا أن يكون يسمعها خفيّاً فلا طريق للعلم به.

---

١. و هو مذهب أبي‌القاسم البلخي، كما في: ذ (ص ٤٠٠).

٢. أ: العلوم.

٣. ب: يسمع. نسخة بدل ب: سمع.

و أمّا الثاني، مثل قوله تعالى: ﴿لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ﴾ (الفتح: ٢٧)، و مثل قوله تعالى: ﴿الم*غُلِبَتِ الرُّومُ*فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ﴾ (الروم: ١- ٣)، و مثل قوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ﴾ (البقرة: ٩٥)، و غير ذلك. فهذه الأشياء إنّما تكون دلالةً إذا وقعت مخبراتها، و معلوم أنّ الحجّة كانت ثابتةً بالقرآن قبل وقوع هذه المخبرات[١].

فأمّا من جعل وجه إعجازه انتفاء الاختلاف عنه، فإنّما يمكن أن يجعل ذلك من فضائل القرآن و مزاياه، و أمّا أن يُجعَل ذلك وجه الإعجاز فلا؛ لأنّ الناس يتفاوتون في انتفاء الاختلاف و التناقض عن كلامهم، فلا يمتنع أن ينتفي ذلك كلّه عن كلام المتيقّظ المتحفّظ، فمن أين أنّ ذلك خارق للعادة؟

و قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (النساء: ٨٢) فإنّما يعلم به[٢] أنّه لو كان من جهة غيره لوجد فيه اختلاف كثير، بعد العلم بصحّة القرآن و كونه صادراً من جهته، فأمّا قبل ذلك فلا.

[في سائر معجزاته صلّى الله عليه و آله]

فأمّا معجزاته عليه و آله السلام التي هي سوى القرآن، فهي مثل مجيء الشجرة لمّا قال لها: أقبلي، فجائت إليه تخدّ الأرض خدّاً، ثمّ قال لها: أدبري، فعادت إلى مكانها.[٣]

و منها: خبر الميضأة[٤]، و أنّه عليه السلام وضع يده فيها، فكان يفور الماء من بين أصابعه، حتّى شربت الجماعة من ذلك الماء و ارتووا.[٥]

و منها: أنّه عليه السلام أطعم الخلق الكثير من يسير الطعام[٦] في بعض دور الأنصار.[٧]

---

١. ب، ج: المعجزات. ذ (ص ٤٠٣): و من المعلوم أنّ الحجّة بالقرآن كانت لازمة قبل وقوع مخبرات هذه الأخبار.

٢. ج: - به.

٣. انظر: الكامل لابن الأثير، ج ٢، ص ٧٦، دلائل النبوة للبيهقي، ج ٦، ص ١٣؛ البداية و النهاية، ج ٦، ص ١٢٤.

٤. الميضأة و الميضاءة: الموضع يتوضأ فيه، المطهرة يتوضأ منها.

٥. انظر: إمتاع الأسماع، ج ٥، ص ٩٣؛ دلائل النبوة، ج ٤، ص ٢٨٤؛ البداية و النهاية، ج ٦، ص ٩٩.

٦. أ: طعام اليسير.

٧. انظر: البداية و النهاية، ج ٥، ص ١٠؛ تاريخ الإسلام، ج ٢، ص ٦٣٤.

و منها: أنّه علیه السلام كان يخطب إلى بعض الأجذاع، فلمّا عُمِل المنبر و تحوّل إليه حنّ إليه كما تحنّ الناقة إلى ولدها، فلمّا جاء إليه و التزمه سكن.[١]

و منها: تسبيح الحصى في كفّه.[٢] و كلام الذراع له، و قالت: لا تأكلني فإنّي مسمومة.[٣]

و منها: أنّه استسقى، فلمّا جاء المطر الكثير شكا إليه أهل المدينة من خراب المنازل، فقال عليه السلام: اللّهم حوالينا و لا علينا، فصار كالإكليل حول المدينة، و تمطر و الشمس طالعة في نفس المدينة.[٤]

و منها: انشقاق القمر، و القرآن ناطق به.[٥]

و منها: إخباره بالغائبات قبل كونها، نحو قوله لأميرالمؤمنين عليه السلام: «تقاتل بعدي الناكثين و القاسطين و المارقين»[٦]، و قوله: «إنّك تقتل ذا الثُّدَيّة»[٧]، و قوله في قصّة سهيل بن عمرو[٨]: «إنّك

---

١. انظر: إمتاع الأسماع، ج ٥، ص ٤٧؛ دلائل النبوة، ج ٢، ص ٥٦٢؛ البداية و النهاية، ج ٦، ص ١٢٨.

٢. انظر: إمتاع الأسماع، ج ٥، ص ٧٨؛ دلائل النبوة للبيهقي، ج ٦، ص ٦٤؛ البداية و النهاية، ج ٦، ص ١٣٢؛ تاريخ الإسلام، ج ١، ص ٣٥٢.

٣. انظر: إمتاع الأسماع، ج ١، ص ٣٠٢؛ إثبات الهداة بالنصوص و المعجزات، ج ١، ص ٣٠٢؛ الأمالي للصدوق، ص ٢٢٤.

٤. انظر: إمتاع الأسماع، ج ٥، ص ١٢٠؛ دلائل النبوة، ج ٢، ص ٣٢٦؛ البداية و النهاية، ج ٦، ص ٨٨

٥. إشارة إلى سورة القمر. و انظر: إمتاع الأسماع، ج ٥، ص ١٧؛ دلائل النبوة للبيهقي، ج ٢، ص ٢٦٢؛ البداية و النهاية، ج ٣، ص ١١٨؛ تاريخ الإسلام، ج ١، ص ٢٠٩.

٦. انظر: المستدرك على الصحيحين، ج ٣، ص ١٥٠؛ كنز العمال، ج ١١، ص ٢٩٢؛ إثبات الهداة بالنصوص و المعجزات، ج ٣، ص ٣٧٥.

٧. انظر: صحيح البخاري، ج ٤، ص ٢٤٣؛ دلائل النبوة للبيهقي، ج ٦، ص ٤٢٧. و ذو الثدية يقال له «ذو الخويصرة» أيضاً، كان من أصحاب رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم و شهد معه الحديبية. افتتح سوق الأهواز و له أثر كبير في قتال الهرمزان، ثم كان مع الإمام علي بصفين ثم خرج عليه عند التحكيم، و كان رأس الخوارج من أهل البصرة. قتل في النهروان. لقّب بذي الثدية لأنّ أحد ثدييه مثل ثدي المرأة عليها شعيرات مثل الذي على ذنب اليربوع، و يلقّب بالمجدّع أيضاً. راجع عنه: الاستيعاب، ج ٢، ص ٣٤١؛ الإصابة، ج ٢، ص ٣٤١- ٣٤٢؛ البداية و النهاية، ج ٦، ص ٢١٧؛ البدء و التاريخ، ج ٥، ص ١٣٧.

٨ هو: سُهَيل بن عَمْرو بن عبد شمس (ت ١٨ هـ)، القرشي العامري، من لؤي، خطيب قريش، و أحد سادتها في الجاهلية. أسره المسلمون يوم بدر، و افتدي، فأقام على دينه إلى يوم الفتح، بمكة، فأسلم، و سكنها ثم سكن المدينة. و هو الذي تولى أمر الصلح بالحديبية، و جاء في مقدمة كتاب الصلح: «باسمك اللهمّ. هذا ما صالح عليه محمد بن عبد الله سهيل بن عمرو» و كان عمر بن الخطاب يخشى مواقفه في الخطابة. مات بالطاعون في الشام. راجع عنه: الاستيعاب، ج ٢، ص ٦٦٩؛ أسد الغابة، ج ٢، ص ٣٢٧؛ الإصابة، ج ٣، ص ١٧٧؛ الأعلام، ج ٣، ص ١٤٤.

تدعى إلى مثلها فتجيب»[١]، و قوله لعمّار بن ياسر[٢] رحمه الله: «تقتلك الفئة الباغية»،[٣] و قوله لعايشة: «تنبحك كلاب الحوأب».[٤] فكان مخبرات هذه الأخبار على ما أخبر.

و ليس لأحد أن يقول: إنّ هذه أخبار آحاد.

و ذلك؛ أنّ المسلمين تواتروا بها خلفاً عن سلف، و هي بينهم شايعة ذائعة. و أكثر هذه المعجزات وقع بحضرة الجمع الكثير، ثمّ تواتر النقل به.

و في من قال أنّ التواتر يوجب العلم الضروريّ من قال: إنّ هذه الأخبار ما يعلم ضرورةً، مثل مجيء الشجرة و حنين الجذع و خبر الميضاة. و الصحيح عندنا في جميع ذلك أنّه معلوم بالاكتساب.

فإن قيل: ما الدليل على أنّ أسباب الحِيَل مفقودة في متضمّن هذه الأخبار حتّى حكمتم بصحّة كونها معجزةً؟

قلنا: كثير من هذه المعجزات لا يمكن فيها الحِيَل، مثل انشقاق القمر، و حديث الاستسقاء، و إطعام الخلق الكثير من الطعام اليسير، و خروج الماء من بين أصابعه، و إخباره بالغايبات قبل كونها. و مجيء الشجرة إليه و رجوعها عنه لا يتمّ أيضاً فيه الحيلة، و إنّما تتمّ الحيلة في الأجسام الخفيفة التي تجلب بالتلفك[٥] و القزّ و غير ذلك، و لا يتمّ في الشجرة؛ لأنّه لو كان لوجب أن يشاهد.

---

١. انظر: البداية و النهاية، ج ٦، ص ٢١٥؛ إثبات الهداة بالنصوص و المعجزات، ج ١، ص ٣٥٦؛ الاحتجاج، ج ١، ص ١٨٨.

٢. هو: أبو اليقظان عَمّار بن ياسِر بن عامر الكناني المذحجي العنسي القحطاني (ت ٣٧ هـ)، صحابي، من الولاة الشجعان ذوي الرأي. و هو أحد السابقين إلى الإسلام و الجهر به. هاجر إلى المدينة، و شهد بدراً و أحداً و الخندق و بيعة الرضوان. و كان النبي صلّى الله عليه و آله و سلّم يلقبه «الطيب المطيب» و في الحديث: ما خير عمار بين أمرين إلا أختار أرشدهما. و هو أول من بنى مسجداً في الإسلام (بناه في المدينة و سماه قباء) و ولاه عمر الكوفة، فأقام زمنا و عزله عنها. و شهد الجمل و صفين مع علي. و قتل في الثانية، و عمره ثلاث و تسعون سنة. راجع عنه: الاستيعاب، ج ٣، ص ١١٣٥ – ١١٣٨؛ أسد الغابة، ج ٣، ص ٦٢٦- ٦٣١؛ الإصابة، ج ٤، ص ٤٧٣؛ الأعلام، ج ٥، ص ٣٦.

٣. انظر: الاستيعاب، ج ٢؛ ص ٤٤٨؛ دلائل النبوة، ج ٦، ص ٥٤٦.

٤. انظر: تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ١٨١؛ إمتاع الأسماع، ج ١٣، ص ٢٢٧؛ البداية و النهاية، ج ٦، ص ٢١١، الكامل لابن الأثير، ج ٣، ص ٢١٠. و الحوأب بالفتح ثم السكون و فتح الهمزة: موضع في طريق البصرة محاذى البقرة، من مياه أبي بكر بن كلاب، نبحت كلابه على عائشة أمّ المؤمنين. انظر معجم البلدان، ج ٢، ص ٣١٤.

٥. كذا.

فإن قيل: جوّزوا أن يكون هاهنا جسم يجذب الشجرة، كما أنّ هاهنا حجراً يجذب الحديد.

قيل: لو كان الأمر على ذلك لعثر عليه و لظفر به مع تطاول الزمان، كما عثر على حجر المغناطيس حتّى علمه كلّ أحد، و لو جاز ما قالوه للزم أن يقال: هاهنا حجر يجذب الكواكب، و يقلع الجبال من أماكنها، و إذا قرب من ميّت عاش، فيؤدّي إلى أن لا يثق[1] بشيء أصلاً، و يؤدّي ذلك إلى الجهالات، و كان ينبغي أن يطعن بذلك أعداء الدين و مخالفوا الإسلام؛[2] لأنّهم إلى ذلك أحوج و به أشغف. و كذلك القول في خروج الماء من بين أصابعه؛ إن ادّعي طبيعة فيه أو حيلة لزم تجويز ذلك في قلع الجبال و جذب الكواكب و إحياء الموتى، و كلّ ذلك فاسد.

و حنين الجذع لا يمكن أنّه كان لتجويف فيه؛ لأنّه لو كان كذلك لعثر عليه مع المشاهدة، و لا كان يسكن مع التزام النبيّ عليه و آله السلام.

و تسبيح الحصى و تكليم الذراع لا يمكن فيه حيلةٌ البتّة.

و قيل: في سماع الكلام من الذراع وجهان، أحدهما: أنّ الله تعالى بنى الذراع بنية حيّ صغير، و جعل له آلة النطق و التميز، فتكلّم بما سمع. و الآخر: أنّ الله تعالى فعل فيه كلاماً يسمع من جهتها، و أضافه إلى الذراع مجازاً.

و قول من قال: لو انشقّ القمر لرآه جميع الناس، لا يلزم؛ لأنّه لا يمتنع أن يكون للناس في تلك الحال مشاغيل؛ فإنّه كان بالليل، فلم يتّفق لهم مراعاة ذلك؛ فإنّه بقي ساعةً ثمّ التأم. و أيضاً: فإنّه لا يمتنع أن يكون الغيم حال بينه و بين جميع من لم يشاهده، فلأجل ذلك لم يره الكلّ.

تم الجزء الثالث بحمدالله و حسن توفيقه. و يتلوه في الجزء الرابع الكلام في الإمامة. و صلى الله على محمد النبيّ و آله الطاهرين، و حسبنا الله و نعم الوكيل.

---

١. كذا. و لعلّ الأصحّ: لا يوثق.

٢. ذ (ص ٤٠٧): و أين كان من أعداء النبي من قريش و اليهود و النصارى عن أن يوافقوا من ادّعى هذه المعجزة له على أنّ فيها حيلةً تمّت بها إمّا على جملة أو على تفصيل.

◆ تمهيد الأصول

(في علم الكلام)

لأبي جعفر محمد بن حسن بن علي بن حسن الطوسي رحمه الله
(ت ٤٦٠ هـ)

الجزء الرابع

الجزء الرابع

الكلام في الإمامة

ذكر رحمه الله في هذا الفصل أشياء، منها: الكلام في وجوب الرياسة، و منها: الكلام في صفات الإمام، و منها: الكلام في أعيان الأئمّة، و منها: الكلام في أحكام البغاة على الأئمّة، و منها: الكلام في الغيبة. و نحن نبيّن جميع ذلك على أوجز الوجوه إن‌شاءالله.

[في وجوب الرياسة في كلّ زمان]

فأمّا الكلام في وجوب الرياسة؛ فإنّه يجب لكلّ مكلّف غير معصوم. يدلّ على ذلك ما ثبت من كونها لطفاً في أفعال الواجبات و الامتناع من القبائح؛ بدلالة أنّ الناس متى كان لهم رئيس منبسط اليد يأخذ على أيديهم، و يمنع القويّ من الضعيف، و يؤدّب الظالم و يردع المعاند، فإنّ عند وجوده يكثر الصلاح و يقلّ الفساد، و عند عدم من ذكرناه يكثر الفساد و يقلّ الصلاح، بل يجب ذلك عند ضعف سلطانهم و اختلال أمره و نهيه مع وجود عينه. و العلم بما قدّمناه ضروريّ لا يمكن أحداً دفعه.

و لا يقدح في ذلك ما يقع من الفساد عند نصب بعض الرؤساء؛ لأنّه إنّما يقع ذلك لكراهتهم رياسةً بعينها، و لو نصب لهم من يريدوه لَيرضوا به و انقادوا له. فعلم بذلك أنّه لا يقدح في وجوب جنس الرياسة.

[تجب الرياسة للمصالح الدينيّة لا المنافع الدنياويّة]

و المنافع الدنياويّة التي تحصل عند وجود الرؤساء و مصالحهم لا تجب الرياسة لها، و إنّما يجب للمصالح الدينيّة التي هي ارتفاع الظلم و كثير من القبائح. و إن حصل فيها مصالح دنياويّة فعلى طريق التبع.

و لا يلزم على هـذه الطريقة نصـب رؤسـاء كثيرين في وقت واحد؛ لأنّ السـؤال إن كان عن مجرّد العقـل فـالعقـل يجوّز ذلك، و إنّما المنع بالسـمع، يمنع من ذلك لما علمناه من أنّ الإمام لا يكون إلّا واحداً.

على أنّ السـمع أيضـاً يوجب الرؤسـاء الكثيرين في كلّ بلد، لكن من ورائهم رئيس يأخذ على أيـديهم؛ لكونهم غير معصـومين. فـإن فرضـنـا أنّ الله تعـالى خلق الخلق ابتـداءً بهـذه الكثرة غير معصـومين؛ فإنّه يجب أن ينصـب من كلّ بلد إماماً معصـوماً؛ لأنّه لو لم يكن معصـوماً لوجب أن يكون مرعيّاً برياسـة معصـومٍ، و من هو رئيس في بلد لا يمكنه أن يعلم أنّه مرعيٌّ برياسـة الإمام- و بينـه و بينه المسـافة البعيدة- إلّا في زمان طويل لا يجوز فيه أن يخلو من لطف الرياسـة. و إن كان الأمر على ما استقرّ عليه اليوم أنّ الإمام واحد، و أنّ الأمراء و القضـاة مِن قِبَله يتولّون عنه في الآفاق، فإنّ جميعهم يعلمون أنّ مِن ورائهم إماماً، فاللطف لهم حاصـل، فجاز أن يكونوا غير معصـومين، و لا يتّصـل بهم خبر إمـام مضـى[١] إلّا و يعرفون أنّ غيره قـام مقـامه، فلا يخلون في حالٍ من اللطف بالرئيس.

[في أنّ الرياسة لطف في أفعال الجوارح]

و الـذي يقطع على أنّ الريـاسـة لطف فيـه أفعال الجوارح المتعدّية إلى الغير، فأمّا أفعال القلوب فلا طريق يقطع منها على أنّ الرياسة لطف فيها، و إن كان ذلك جائزاً غير واجب.

و ليس إذا أجزنـا أن لا يكون لطفـاً في بعض التكـاليف وجـب أن نجيز أن لا يكون لطفـاً في جميعها؛ لأنّه لا يجب العموم و الخصـوص في اللطف من حيث كان لطفاً، بل بحسـب ما تدلّ عليه الـدلالـة. ألا ترى أنّ المعـارف التي هي أعمّ الألطـاف في التكـاليف ليسـت لطفـاً في التكليف في أزمان مهلة النظر، و إنّما هي لطف فيما يتأخّر عنها.

و الشـرعيّات فيها ما هو عامّ و فيها ما هو خاصّ، و فيها ما هو عامٌّ من وجهٍ دون وجهٍ. و أمّا خلق الأولاد و إعطاء الأموال و سلبها، فهو خاصّ في قوم دون قوم.

فعلى هـذا لا يمتنع أن تكون الريـاسـة لطفـاً في أفعـال الجوارح، و إن لم تكن لطفـاً في أفعـال

---

١. أ، ب: يمضي.

القلوب[١].

[لزوم الإمام حتّى لمكلّفٍ واحد]

و متى فرضنا أنّ الله تعالى خلق مكلّفاً واحداً غير معصوم فلا بدّ له أيضاً من رئيس. و وجه حاجته إليه أنّه إذا لم يكن له رئيس جاز أن يعزم على فعل الظلم متى وَجَد من يظلمه، و من كان له رئيس لا يفعل هذا العزم؛ لعلمه بأنّ الرئيس يمنعه منها و يؤدّبه عليها، فوجه كونه لطفاً حاصل له. و أيضاً فلا يمتنع أن يفعل الأفعال القبيحة التي لا تتعدّاه، و الإمام يمنعه منها و يؤدّبه عليها، فوجه اللطف حاصل له على كلّ حال.

فأمّا من هو معصوم من القبائح و الإخلال بالواجبات، فلا يحتاج إلى رئيس يكون لطفاً له في ترك القبائح و فعل الواجبات، و إن كان لا يمتنع أن يحتاج إليه في وجوه أُخَر، من أخذ معالم الدين عنه و غير ذلك، كما نقوله في أميرالمؤمنين صلوات الله عليه و آله مع النبيّ، و الحسن و الحسين، صلوات الله عليهم، و كلّ مؤهّل للإمامة مع الإمام الذي قبله. فلا يلزمنا أن يكون في الأمّة من ليس بإمام و لا مأموم، فيكونَ خلاف الإجماع.

و لا يلزم عليه تجويز أن يكون في الأمّة من لا تكلّف المعرفة للعلم بكونه معصوماً من دونها؛ لأنّا قد علمنا بالإجماع وجوب عموم المعرفة لكلّ مكلّف، فعلمنا عند ذلك أنّ أحداً لا يختار[٢] العصمة من دونها، و لو خُلّينا و العقلَ لَجوّزنا ذلك.

[بقاء اللطف في زمن غيبة الإمام]

و اللطف في الحقيقة هو تصرّف الإمام و أمره و نهيه و تأديبه، دون وجود عينه. و ليس إذا عدم اليوم ذلك يجب سقوط التكليف، أو خروج الرياسة من كونها لطفاً.

و ذلك؛ أنّ وجه اللطف ثابت، و التكليف إنّما لم يسقط؛ لأنّ المكلّفين أتوا من قبل نفوسهم؛ من حيث لم يطيعوه و أخافوه[٣] و أحوجوه إلى الاستتار؛ لخوفه على نفسه، دون الخوف على المال أو ألمٍ يناله؛ لأنّه لو كان كذلك لتحمّله، و الخوف على النفس بخلاف ذلك، مع علم الله تعالى

---

١. ب: - و إن لم تكن لطفاً في أفعال القلوب.

٢. كذا.

٣. ب، ج: و لأخافوه.

أنّ أحداً بعده لا يقوم مقامه. و كانت الحجّة عليهم، لا لهم. و لو مكّنوه و أطاعوه و اعتقدوا إمامته لظهر لهم و أَمَرَ و نهى، و حصل ما هو لطف لهم.

و جرى ذلك مجرى من لم ينظر في المعارف فلم يعرف الله تعالى، فما[١] حصل له اللطف في أنّه لا يجب إسقاط التكليف عنه؛ لأنّه أتى من قبل نفسه؛ لتفريطه في النظر في معرفة الله، فكذلك ما قلناه.

فأمّا أولياء الإمام و من يَعتقد طاعته و إمامته فإنّما لم يسقط التكليف عنهم؛ لأنّ لطفهم حاصل بمكانه؛ من حيث إنّهم[٢] إذا اعتقدوا إمامته و اعتقدوا أنّ لهم إماماً موجوداً، فإنّهم في كلّ حال يتوقّعون ظهوره و انبساط يده و أخذه على أيدي الظالمين، فهم لا يأمنون ذلك، فينزجرون لأجله.

و أيضاً: فلمكانه يثقون بوصول جميع الشرع إليهم، و لولاه لما وثقوا بذلك، على ما سنبيّنه فيما بعد.

على أنّه لا يمتنع أن يقال: إنّ الأولياء أيضاً أتوا من قبل نفوسهم؛ لأنّهم على صفة من التقصير لو ظهر لهم و ادّعى أنّه إمام و أظهر علماً معجزاً، لدخل عليهم الشبهة فيه و اعتقدوا أنّه مبطل و لصاروا أعداؤه، و لو أمعنوا النظر في ذلك لزال ذلك عنهم و ظهر.

و لا يلزم أن يكون الأولياء كالأعداء؛ لأنّ الأعداء يعتقدون بطلان إمامته و أنّ من يدّعيها على ما يقوله مبطل، و الأولياء ليسوا كذلك؛ لأنّهم يعتقدون إمامته و فرضَ طاعتِه، و إنّما هم مقصّرون في النظر في الفرق بين ما هو معجز و غير معجز، و ذلك لا يوجب التكفير و معاداة الإمام.

و قد قيل: إنّما لم يظهر للأولياء؛ لأنّه لو ظهر لهم لاستبشروا به، و ألقى بعضهم إلى بعض خبره فرحاً بمكانه، فيؤدّي ذلك إلى شياع أمره و وقوف الأعداء على مكانه.

على أنّا لا نقطع على أنّه لا يظهر لجميع أوليائه، و إنّما يعلم كلّ إنسان منّا حال نفسه، لكن من لا يظهر له فالعلّة ما قلناه.

[عدم قيام الحجّة إذا عدم الإمام]

و ليس لأحد أن يقول: إذا جاز أن لا يظهر و تكون الحجّة به قائمةً، جاز أن يكون معدوماً و

١. ب، ج: فيما.

٢. ب: - إنّهم.

الحجّة به قائمةً. فإذا قلتم: إذا كان معدوماً أتى المكلّف مِن قبل الله تعالى، قلنا: و كذلك إذا كان غائباً؛ لأنّه إذا ظهر فلا يعلم إمامته إلّا لمعجز، و ذلك من فعل الله، و استتاره أيضاً من فعل الإمام. فمتى قلتم أنّ سبب ذلك فعل المكلّف، قلنا: و كذلك سبب الإعدام فعل المكلّف، فما الفرق؟

و ذلك؛ أنّ هذا السؤال لا يتوجّه على ما قلناه عن قوم من أصحابنا، و هو الذي اختاره رحمه الله من أنّ اللطف بمكانه حاصل مع غيبته، و ذلك لا يصحّ مع العدم. و لا يتمّ معه أيضاً الثقة بوصول جميع الشرع إلينا إلّا مع وجوده.

و من لا يقول ذلك فجوابه أن نقول: إنّ تصرّف الإمام لا يتمّ إلّا بأمور ثلاثة، أوّلها و هو الأصل: ما هو من فعل الله تعالى من خلقه و إيجاده و الدلالة عليه، و ثانيها: ما يرجع إلى فعل الإمام من تحمّلها و القيام بأعيانها، و ثالثها: و هو طاعتنا له و امتثالنا لأمره و نهيه.

ففعلُ الله تعالى هو الأصل، و فعلُ الإمام يتبعه، و فعلُ المكلّف فرع الأصلين، فكيف يوجب عليه طاعةَ من ليس بموجود و نصرةَ مَن هو معدوم؟

على أنّا لو قلنا: متى أعلم الله المكلّف أنّه متى أطاعه و عزم على امتثال أمره أوجده، فهو في حكم الموجود، و إن كان معدوماً الآن، بل يكون الإمام في الحقيقة هو الله، و الأوّل هو أصحّ.

و متى علم الله تعالى أنّ أحداً لا يختار العصمة فيصلح أن يكون إماماً، لم يحسن أن يكلّف من ليس بمعصوم؛ لأنّه يؤدّي إلى أن يكلّفه[1] مع أنّ علّة الحاجة إلى الرئيس قائمة فيه، و لم ينصب له. و لو جاز ذلك فيه لجاز في جميع الأمّة، و ذلك باطل.

على أنّ تكليف الإمامة للكافر و الفاسق و من ليس بمعصوم قبيح؛ لأنّ الإمامة يقتضي تعظيماً دينيّاً لا يوازيه تعظيم، و ذلك لا يكون إلّا مستحقّاً، و هولاء الذين ذكرناهم لا يستحقّون ذلك و لا يحسن تكليفهم الإمامة، و هذا مستمرّ في الكافر، فأمّا الفاسق الملّي فإنّه عندنا يستحقّ تعظيماً بإيمانه، فلا يستمرّ ذلك، و الأوّل هو المعتمد.

و الخوف من تأديب الإمام و زجره لا يبلغ حدّ الإلجاء فينا في التكليف؛ بدلالة أنّهم يستحقّون المدح على ترك القبيح في زمان وجود الأئمّة و انبساط أيديهم، فلو كانوا مُلجئين لما استحقّوا

---

١. ب، ج: تكليفه.

ذلك.

و أيضـاً: لو كانوا ملجئين لما وقع منهم فعل القبيح مع وجود الأئمّة؛ لأنّ المُلجأ لا يجوز أن يقع منه ما أُلجئ إليه مع قدرته عليه.

على أنّهم يلزمهم أن يكون المكلّفون مع معرفة الثواب و العقاب مُلجئين إلى ترك القبائح و فعل الواجبات، فما يجيبون به فهو جوابنا بعينه.

و لا يجوز أن يكون للإمامة بدل يقوم مقامها في باب اللطف، و إن جاز ذلك في كثير من الألطاف؛ لأنّه لو كان لها بدل لم يمتنع أن يفعل ذلك البدل، فيكون الناس مع عدم الرؤساء إلى الصلاح و ترك القبائح و الفساد كَهُم مع وجودهم، و قد علمنا خلافه.

و يلزمهم مثل ذلك في المعرفة فلا جواب لهم إلّا ما قلناه.

[الدليل الثاني على وجوب الإمامة]

دليل آخر على وجوب الإمامة: و هو أنّا قد علمنا أنّه ليس جميع أحكام الحوادث التي نحتاج إلى معرفتها عليه أدلّةٌ قاطعةٌ، لا من تواتر و لا إجماع، و إذا كنّا مكلّفين للعمل بالشرع وجب أن يكون لنا طريق يوصل به إلى معرفته، و نعرف الصحيح ممّا اختلفت أقوال الأمّة فيه، و ليس ذلك إلّا قول معصوم مأمون عليه السهو و الغلط، فنرجع إليه و نعوّل عليه.

و ليس لأحد أن يقول: كلّ مجتهد مصيب، و إنّ القول بالقياس و الاجتهاد سائغ.

و ذلك؛ أنّا قد بيّنّا بطلان ذلك في كتاب «العدّة في أصول الفقه» و طرفاً منه في «تلخيص الشافي»، فإذا بطل ذلك لم يصحّ ما قالوه.

[الدليل الثالث على وجوب الإمامة]

دليل آخر: و هو أنّا قد علمنا أنّ شريعة النبيّ صلى الله عليه و آله لازمة لكلّ من يأتي فيما بعد إلى قيام الساعة، و ما هذه صورته فلا بدّ لها من حافظ؛ لأنّه إن لم يكن لها حافظ لم يمكن من يجيء فيما بعد الوصولُ إلى ما كلّفه و تعبّد به. و إذا ثبت أنّه لا بدّ لها من حافظ، فلا يخلو أن يكون الحافظ جميع الأمّة أو بعضها. و لا يجوز أن يكون الحافظ لها [جميع] الأمة؛ لأنّ الأمّة يجوز عليها الغلط و السهو و تعمّد الباطل، إذا فرضنا أنّه ليس فيها معصوم، فلا بدّ مع ذلك من حافظ يؤمَن من جهته التغيير و التبديل، ليتمكّن المكلّفين من الوصول إلى ما كلّفوه.

[في ردّ القول بأنّ الشرع محفوظ بالتواتر]

و ليس لأحد أن يقول: إنّ الشرع يحفظ بالتواتر.

و ذلك؛ أنّ تسعة أعشار الشريعة ليس فيها تواتر، و إنّما التواتر منها في شيء يسير. على أنّ ما تواتروا به يجوز أن يصير آحاداً فيما بعد و أن يتركوا نقله، إمّا بأن يتواطؤا على تركه و يتعمّدوا طرحه، أو في كلّ زمان يتركه واحد بعد الآخر، إلى أن يصير في حيّز الآحاد، فلا ينقطع العذر بنقلهم. و إنّما يوثق بعدم ذلك إذا كان من ورائهم حافظ معصوم يراعيهم، متى تعمّدوا تركه و عدلوا عنه بيّنه و أظهره. و متى فرض عدم المعصوم فلا أمان من ذلك.

و لا يمكن أحداً أن يقول: متى انقطع النقل و لم يصل إلى الأخلاف فإنّه يسقط فرض ذلك عنهم.

و ذلك؛ أنّ هذا خلاف الإجماع؛ لأنّ الأمّة مجمعة على أنّ شرع النبيّ صلى الله عليه و آله يتساوى فيه المكلّفون، مَن عاصره و مَن يأتي فيما بعد إلى قيام الساعة، مع استقامة الأحوال و ارتفاع الأعذار.

فإن قيل: من كان في عصر النبيّ عليه السلام في أقاصي البلاد، و كذلك في زمن الأئمّة عليهم السلام، أ ليس كان ينقطع عذرهم[1] بما يصل إليهم بالتواتر؟ فهلّا جاز مثل ذلك في مستقبل الأزمان؟

قيل: لا ننكر أن تنزاح علّة المكلّفين بما ينقل إليهم من التواتر، لكن لا يثقون بوصول جميعه إليهم إلّا بكون المعصوم من ورائهم. و من كان في عصر النبيّ و الأئمّة عليهم السلام في أقاصي البلاد إنّما يثق بوصول جميع ما كلّفه لكون النبيّ صلى الله عليه و آله و الإمام من ورائه، فيجب أن يكون ذلك حكمه في جميع الأحوال المستقبلة. و علمُ المتواترين بما يعلمونه ضرورةً لا يمنع من ترك نقلهم، إمّا عمداً أو لدخول شبهة عليهم أو بتشاغل[2] واحد بعد واحد عن نقله، حتّى يصير آحاداً.

---

١. ب: عنهم العذر.

٢. كذا. و الأصحّ: لتشاغل.

و ليس لأحد أن يقول: إنّ هذا يشككك في نقل جميع معجزات النبيّ صلى الله عليه و آله، و في أنّ القرآن قد عورض، و أنّ هاهنا عبادات أُخَر تركوا نقلها، و أنّ نبيّاً آخر بُعِثَ، و أنّ بين بغداد و البصرة بلداً أكبر منهما، لكنّه لم ينقل تعمّداً أو لغير ذلك ممّا قلتموه.

و ذلك؛ أنّ معجزات النبيّ صلى الله عليه و آله، متى لم يبيّن أنّها متواتر بها فإنّه يلزم ذلك، و الكلام فيها كالكلام في غير ذلك من الشرائع، و لا يأمن من ذلك إلّا من يعلم أنّ هاهنا معصوماً من وراء الناقلين متى تركوه بيّنه بنفسه.

فأمّا كتمان البلدان فلا يلزم على ذلك؛ لأنّ العادة ما جرت بأن يدعو الناس داعٍ إلى كتمان بلد من البلاد، بل العادة جارية بتوفّر الدواعي إلى نقل ما يجري مجراه، فكيف يشبه بذلك ما يجوز أن يدعو الداعيَ إلى تركه و كتمانه.

و أمّا القرآن فإنّا نأمن أنّه لم يعارض بأنّه لو عورض لتوفرت الدواعي إلى نقله، و لعُلِم ذلك؛ اذ لا صارف عن ذلك؛ لأنّه كان يكون حينئذ القرآن شبهةً و المعارضة حجّةً، و نقل الحجّة أولى من نقل الشبهة، و الخوف من المسلمين لا يجوز أن يكون مانعاً من نقله؛ لأنّ ذلك- إن ثبت كونه مانعاً- منع من التظاهر به، فأمّا نقله على وجه الاستسرار به، فلا.

على أنّه كان يجب أن ينقله مخالفوا الإسلام، و خاصّة في بلاد غيرهم من الروم و غيرها، فإذا لم ينقل مع ذلك علمنا أنّها لم تكن.

فإن قيل: كما يجوز أن يعلم صفات الإمام و أعيانهم بالتواتر، فكذلك يجوز أن يعلم جميع الشرائع قبل ذلك.

قيل: صفات الإمام عندنا معلومة بالعقل، فلا يدخل النقل فيها. فأمّا أعيان الأئمّة فإنّا نعلمهم تارةً بالنصّ و التواتر، و تارةً بالمعجز. فإن نُقِلَ على وجهٍ يوجب العلمَ فإثباته الحجّة،[1] و إن لم ينقل كذلك أظهر الله على يده علماً معجزاً يُبِينه من غيره، و لا يحتاج معه إلى النقل. فإن خولفنا في ذلك فقد دلّلنا على جوازه فيما تقدّم.

و ليس لأحد أن يقول: إنّ هذا يوجب عليكم أن تقولوا إنّ من لا يعرف الإمام لا يعرف شيئاً

---

١. كذا.

من الشرع؛ لأنّه إن جاز أن يعرف بعض الشرع بغير الإمام جاز أن يعرف به جميعه. و متى قلتم إنّه لا يعرف شيئاً منه علم بطلان ذلك ضرورةً.

و ذلك؛ أنّا نقول: إنّ من لا يعرف الإمام لا يعرف كثيراً من الشرعيّات، و إنّما يعلم منها ما تواتر النقل به من أعداد الصلوات و الصوم و الحجّ و الزكاة. و قد كان يجوز أيضاً أن لا يتواتروا به، فلا يعلموه.

و ليس إذا علموا ما فيه طريق موجب للعلم وجب أن يعلموا ما ليس فيه ذلك الطريق، و لاختلاف الحالين فزع مخالفونا إلى القياس و القول باجتهاد الرأي و العمل بأخبار الآحاد، و كلّ ذلك عندنا فاسد؛ لما بيّنّاه في مواضع من كتبنا.

فإن قيل: لو فرضنا أنّ المتواترين يتواترون بجميع الشريعة فما كان يكون دليلكم على وجوب الإمامة؟

قلنا[1]: إنّما استدللنا بهذه الطريقة على وجوب معصوم حافظ للشرع متى علمنا أنّ التواتر مفقود في أكثر الشرع، فإذا فرضنا وجوده لم نستدلّ بهذه الطريقة، كما لو فرضنا في الدليل الأوّل أنّ الناس كلّهم معصومون لم نستدلّ بما تقدّم على أنّه لا بدّ لهم من رئيس يكون لطفاً لهم في ارتفاع القبيح؛ لارتفاع علّة الحاجة، و كذلك هاهنا.

فإن قيل: انفصلوا ممّن عكس هذه الطريقة و قال: إذا علمنا وجوب الشرع و لزومه لكلّ أحد في مستقبل الأزمان كما لزم من[2] في عصر النبيّ صلى الله عليه و آله، علمنا أنّه لا بدّ لها من حافظ؛ إمّا وجوب نقل الناقلين، أو وجود إمام معصوم، أو العمل بأخبار الآحاد. فإذا علم[3] أنّه ليس هاهنا معصوم علم[4] حصول الأمرين الآخرين، و إلّا لم يحسن التكليف.

قيل: هذا يسقط بالإجماع؛ لأنّ كلّ من جوّز حفظ الشرع بإمام معصوم قطع على أنّه لا حافظ

---

١. ج: قيل.

٢. ج: – من.

٣. أ: علمت.

٤. أ: علمت.

له سـواه؛ لأنّ من خالف الإمامية في ذلك لم يجوّز[١] حفظها بالإمام المعصـوم، بل قال: إنّه محفوظ بالتواتر و القياس و أخبار الآحاد، و القول بإمكان حفظ الشـرع بمعصـوم مع أنّ الحافظ له غيره، قولٌ خارج عن الإجماع.

[في ردّ القول بأنّ الشرع محفوظ بالإجماع]

و ليس لهم أن يقولوا: إنّ الشرع محفوظ بالإجماع، و قد ثبت أنّه حجّة.

و ذلك؛ أنّه لا إجماع في أكثر الشـرع، و إنّما الإجماع في آحاد المسـائل، فما ليس فيه إجماع لا بدّ من أن يكون الرجوع فيه إلى قول معصـوم إذا فقدنا سـائر الأدلّة الدالّة على صحّته. فهذا أوّل ما فيه.

ثمّ إنّا نقول الإجماع- متى فرضـنا أنّه لا معصوم في جملتهم- فإنّه ليس بحجّة؛ لأنّه إذا كان كلّ واحـد منهم يجوز عليـه الخطـأ و تعمّـد الباطل فجماعتهم هم آحادهم يجب أن يكون ذلك جائزاً عليهم كما كان.

[تزييف ما استُدِلّ من السمع على اعتبار إجماع الأمّة]

فـإن ادّعي أنّ السـمع ورد بـأنّ ما كان يجوز أن يقع منهم من الخطأ قد أُمن من وقوعه؛ لإنّ الله تعالى علم من حالهم أنّهم لا يختارون عند الإجماع شيئاً من الخطأ.

قيل: هذا غير مسلّم، و على من ادّعى ذلك الدلالة.

[الاستدلال بقوله تعالى: «و من يشاقق الرسول...»]

فإن[٢] اسـتدلّوا بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يشَـاقِقِ الرَّسُـولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبينَ لَهُ الْهُدَى وَيتَّبِعْ غَيرَ سَـبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْـلِهِ جَهَنَّمَ وَسَـاءَتْ مَصِـيرًا﴾ (النسـاء: ١١٥)، و قالوا إنّ الله تعالى توعّد على اتّباع غير سـبيل المؤمنين، كما توعّد على مُشـاقّة الرسـول، فكما[٣] أنّ اتّباع النبيّ صلى الله عليه و آله واجبٌ، وجب أن يكون اتّباع سبيل المؤمنين أيضاً واجباً.

و هذا لا دلالة فيه؛ من وجوه ذكرناها في «العدّة في أصـول الفقه» و في «تلخيص الشـافي»، غير

---

١. ج: لا تجوز.

٢. ج: فلا.

٣. ب، ج: و كما.

أنّا نذكر هاهنا جملاً من ذلك، و نُحيل الباقي[١] عليه.

من ذلك: أنّ الظاهر يقتضي توجّه الوعيد إلى من جمع بين مُشاقّة الرسول و اتّباع غير سبيل المؤمنين، و من كان كذلك فإنّا نقول هو متوعَد، فمن أين لنا أنّ اتّباع غير سبيلهم بالانفراد محظور؟

و ليس لهم أن يقولوا: إنّ مُشاقّة الرسول لمّا توجّه الوعيد عليها منفرداً وجب أن يكون اتّباع غير سبيل المؤمنين مثل ذلك يتوجّه الوعيد عليه منفرداً.

و ذلك؛ أنّا لا نعلم توجّه الوعيد على مُشاقّة الرسول منفرداً بالظاهر، بل علمناه بطريق منفصل، و لو خُلّينا و الظاهرَ لَما علمناه.

و ليس لهم أن يقولوا: لو لم يستحقّ الوعيد عليه منفرداً لما جاز ضمّه إلى ما يستحقّ عليه الوعيد منفرداً و توجّه الوعيد عليه، كما لا يجوز أن يضاف إليه المباحات و يستحقّ عليها الوعيد.

و ذلك؛ أنّه لا يمتنع أن يضمّ ما لا[٢] يستحقّ به الوعيد إلى ما يستحقّ به الوعيد فيستحقّ الوعيد. ألا ترى أنّ شرب الماء مباح و شرب الخمر محرّم، فإذا جمع بينهما كان شربهما محرّماً، و كذلك سائر المباحات إذا جمع بينها و بين ما هو محرّم صار محرّماً.

و قد ورد في ضمّ المباح إلى المباح فيصير محظوراً أشياء في الشرع. ألا ترى أنّ وطئ الزوجة مباح و دخول الكعبة مباح، و الجمع بينهما محرّم. و كذلك العقد على امرأتين مباح و على أربع مباح، و الجمع بينهنّ محظور.

فكذلك لا يمتنع أن يكون اتّباع غير سبيل المؤمنين مباحاً، فإذا انضمّ إلى مُشاقّة الرسول صار محظوراً. فأمّا سائر المباحات إذا ضمّت[٣] إلى مشاقّة الرسول فقد علمنا أنّ حكم انضمامها حكم اجتماعها، فلأجل ذلك لم يتغيّر.

و من ذلك: أنّ قوله: «المؤمنين» لا يخلو أن يكون المراد به جميع المؤمنين أو بعضهم، فإن حمل على جميع المؤمنين اقتضى حمل الآية على جميع المؤمنين في الأعصار كلّها و إلى قيام

---

١. أ: بالباقي.

٢. ب، ج: - لا.

٣. ج: ضمناً.

الساعة، فمن أين أنّ إجماع أهل الأعصار حجّةٌ؟

و إن حملوه على بعض المؤمنين من أهل كلّ عصر، جاز لنا أن نحمله على بعض أهل العصر، و هُم مَن قد علمنا عصمتهم و ثبت كونهم حجّةً على الخلق.

و منها: أن قوله: «سبيل المؤمنين» ليس بعامّ؛ لأنّ هذه اللفظة ليست من ألفاظ العموم، بل لفظة منكّرةٌ يصلح للآحاد و الجميع، فمن أين أنّه أراد جميع السبيل؟ فإن حملوا على الكلّ لفقد دلالة التخصيص، كان لمخالفهم أن يحملها على التخصيص لفقد دلالة العموم.

و منها: أنّ الظاهر يقتضي حظر اتّباع غير سبيل المؤمنين، فمن أين يجب اتّباع سبيلهم؟ و «غير» في الآية ليست بمعنى إلّا؛ لأنّ حقيقة «غير» أن تكون صفةً، و «إلّا» حقيقتها الاستثناء، فإن استثني بـ «غير» كان مَجازاً، كما أنّه إذا وصف بـ «إلّا» كان مَجازاً. و إذا ثبت ذلك وجب أن يكون كلّ سبيل هو غير سبيلهم محظوراً، فمن أين يستفاد حكم سبيلهم؟ و قد كان يجوز أن يكون حكم سبيلهم حكم سبيل غيرهم في كونه محظوراً.

و ليس لهم أن يقولوا: لو كان كذلك لما كان فيه فائدةٌ.

و ذلك؛ أنّ هذا قول بدليل الخطاب، و ذلك باطل عند أكثر المخالفين، و لو سلّمناه على ما به لوجب أن يكون اتّباع سبيلهم مخالفاً لاتّباع غير سبيلهم، و قد يكون مخالفاً بأن لا يكون محظوراً، ثمّ هو معرّض لأن يكون مباحاً أو ندباً أو واجباً، فمن أين وجوب اتّباعهم؟

و ليس لهم أن يقولوا: إذا لم يكن هاهنا إلّا سبيلان- أحدهما سبيلهم، و الآخر سبيل غيرهم- فإذا حظر سبيل غيرهم وجب اتّباع سبيلهم.

و ذلك؛ أنّه يجوز أن يحرما جميعاً، بأن لا يكون متّبعاً سبيل أحد؛ لأنّ الاتّباع هو أن يفعل مثل فعلهم لأنّهم فعلوه، لا من حيث وافق الفعلُ فعلَهم؛ لأنّه قد يوافق الفعل لفعل غيره و إن لم يكن متّبعاً له. ألا ترى أنّ نفسين لو مشيا في طريق، و أحدهما يتوجّه إلى الجامع و الآخر إلى الماخور[1]، لم يكن أحدهما متّبعاً للآخر؛ لأنّه اختلف قصداهما.

---

١. الماخُورُ: بَيْتُ الرِّيبة و مَجْمَعُ أهلِ الفِسْق و الفَساد، و مَجلِسُ الخَمّارين و منْ يَلِي ذلك البَيْتَ و يَقُودُ إليْه أيضاً يُسمَّى مَاخُوراً، معرّب مَيْ خور، أي شارب الخَمْر، فيكون تَسمية المحلّ به مَجازاً، أو عَرَبيّة، من مَخَرَت السَّفينةُ، إذا أَقْبَلَت و أَدْبَرَت، سُمّي لتَرَدُّدِ الناس إليْه، فهو مَجاز أيضاً (تاج العروس من جواهر القاموس، ج ٧، ٤٦٩).

و منها: أنّا لو سلّمنا وجوب اتّباع سبيل المؤمنين فمن أين أنّهم لا يخرجون عن كونهم مؤمنين فلا يجب اتّباعهم، و نحن لا نعلم أنّهم لا يخرجون عن كونهم مؤمنين إلّا بعد أن نعلم أنّهم حجّةٌ في كلّ زمان بدليل آخر.

و ليس لأحد أن يقول: إذا أوجب الله اتّباع سبيلهم على كلّ حال وجب أن يكونوا موجودين في كلّ حال ليمكن اتّباع سبيلهم، و إلّا كان ذلك تكليفاً[1] لما لا يطاق.

و ذلك؛ أنّه إنّما يجب علينا اتّباع سبيلهم بشرط وجودهم، فإذا لم يكونوا موجودين لا يجب علينا ذلك. و يجري ذلك مجرى ما أوجب الله تعالى من قطع السارق و جلد الزاني في أنّ ذلك لا يقتضي وجود السارق و الزاني في كلّ وقت ليمكن امتثال الآية، بل نقول: إنّ ذلك مشروط، إذا وجد أمكن امتثال الآية فيهما، و لا يجب في ذلك وجودهما في كلّ حال، فكذلك القول في الآية التي قدّمناها.

[الاستدلال بقوله تعالى: «و كذلك جعلناكم امة وسطاً...»]

و استدلالُهم بقوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ (البقرة: ١٤٣)، و الوسط: العدل؛ لقوله تعالى: ﴿قَالَ أَوْسَطُهُمْ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ لَوْلَا تُسَبِّحُونَ﴾ (القلم: ٢٨) إي: أعدلهم. و إنّ الله تعالى جعلهم شهداء على الناس، كما جعل النبيّ شهيداً عليهم، فكما أنّ قول النبيّ عليه السلام لا يكون إلّا حقّاً فكذلك إجماعهم لا يكون إلّا حقّاً.

ليس بشيء؛ و ذلك أنّ قوله: «أمّة» لا يخلو أن يكون المراد به جميع المصدّقين، أو يكون المراد به المؤمنين. و الأوّل باطل؛ من حيث إنّ أكثر الأمّة بخلاف هذه الصفة، و لا يجوز أن يوصف جماعةٌ بأنّهم عدول و فيهم من ليس كذلك، كما لا يوصفون بالإيمان و فيهم من هو كافر.

و إن أريد بذلك المؤمنون، لم يخل أن يراد به جميع المؤمنين أو بعضهم. فإن أريد الكلّ فليس في الآية ما يقتضي عمومه؛ لأنّ لفظة: «أمّة» مشتركة بين الجميع و بين جماعة و بين واحد. قال الله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ﴾ (النحل: ١٢٠)، و كان واحداً، و قال: «ووجد عليه امة

---

١. أ: تكليفنا.

من الناس يسقون» (القصص: ۲۳)، و إنّما كانوا جماعةً.

على أنّا لو حملناها على العموم لوجب حملها على جميع أهل الأعصار؛ لاقتضاء العموم ذلك، فإذا حملوا على أهل كلّ عصر جاز لنا أن نحملها على بعض أهل العصر. و قولنا بذلك أولى؛ لأنّه قال: «لتكونوا شهداء»، و «شهداء»: جمعُ شهيد، فوجب أن يكون كلّ واحد شهيداً عدلاً، و ذلك لا يصحّ إلّا على ما نذهب إليه، مِن توجّه الآية إلى مَن نذهب إلى عصمتهم.

على أنّا لو سلّمنا أنّ المراد بها الجميع في كلّ عصر وجب أن نجنّبهم ما يقدح في عدالتهم، و إنّما يقدح في العدالة الكبائر، فأمّا الصغائر فلا تقدح فيها، فلا يجب تنزيههم عنها. ألا ترى أنّ النبيّ عليه السلام- مع أنّه حجّةٌ- جائزٌ عندهم عليه الصغائر، فهلّا جاز مثل ذلك في المؤمنين؟ و إذا جوّزنا عليهم الصغائر لم تكن إجماعهم حجّةً؛ لأنّه لا شيء يجمعون عليه إلّا و يجوز أن يكون صغيراً، فلا يجب علينا اتّباعهم فيه.

و حملُهم الأمّة على النبيّ في تجنّبهم القبائح- من حيث كان شهيداً و هم شهداء- ليس بصحيح؛ لأنّ النبيّ صلى الله عليه و آله إنّما وجب أن يكون معصوماً مأموناً عليه الخطأ من حيث كان حجّةً، لا من حيث كان شهيداً. و استوفينا شرح ما يتعلّق بهذا الدليل من الأسئلة في «تلخيص الشافي»، فمن أراده وقف عليه من هناك إن‌شاءالله.

[الاستدلال بقوله تعالى: «كنتم خير امة اخرجت للناس...»]

و استدلالهم بقوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ (آل عمران: ۱۱۰)، و أنّه تعالى وَصَفهم بأنّهم خير الأُمم، و أنّها تأمر بالمعروف و تنهى عن المنكر، و لا يجوز أن يقع منها قبيح؛ لأنّ ذلك يخرجها من كونها خياراً، أو من كونها آمرةً بالمعروف و ناهيةً عن المنكر إلى ضدها.

لا يصحّ أيضاً؛ لأنّ ما قلناه من الدليل الأوّل- من أنّ لفظة أمّة لا تقتضي الجميع، و أنّها لو اقتضت لوجب حملها على أهل الأعصار دون أهل كلّ عصر، و أنّه لا يجوز أن يوصفوا بأنّهم خيار، و ليس كلّ واحد منهم بهذه الصفة، و أنّ أكثر ما فيها تنزيههم من الكبائر التي يخرجهم من

كونهم خياراً، و أمّا الصغائر فلا يخرجهم من ذلك-[1] يمكن اعتماد جميعهم في هذه الآية، فالطريقة واحدةٌ.

و قد قيل في هذه الآية و الآية التي قبلها: إنّ الخطاب متوجّه إلى قوم[2] وُجّهوا بالخطاب؛ لأنّ الكاف و النون و التاء و الميم متوجّه إلى جماعة مواجهين، و لا يقتضي الاستغراق، و إذا كان المراد به جماعة جاز لنا أن نحملها على من تذهب إليه الإمامية.

و استدلّوا بآيات أخر يجري مجرى ما قلناه، ذكرناها في الكتابين المتقدّم ذكرهما، و ذكرنا ما فيه.

[الاستدلال بقول النبيّ صلّى الله عليه و آله: «لا تجتمع أمّتي على خطأ»]

و استدلّوا أيضاً بقوله عليه السلام: «لا تجتمع أمّتي على خطأ»[3]. و هذا لا يصحّ الاحتجاج به؛ لأنّه خبر واحد، و لا يوجب علماً، و هذه المسألة طريقها العلم كلّها.

و كلّ ما يعتمد في تصحيح هذا الخبر من تلقّي الأمّة له بالقبول، و أنّ الأمّة استدلّت به في الإجماع، و أنّ عادتهم ما جرت بأن يفعلوا في مثل ذلك إلّا ما هو معلوم، فإنّه مبنيّ على كونهم حجّةً و بعدُ لم يثبت ذلك؛ لأنّ لقائل أن يقول: إنّهم أخطأوا في جميع ذلك، فلا أمان من ذلك إلّا بعد أن يثبت كونهم حجّةً بدليل غير الخبر. و ما تقدّم في الآيات- من أنّ لفظة «أُمّتي» لا تقتضي جميع الأمّة، و أنّ «الخطأ» لا يفيد نفي كلّ خطأ منهم؛ من حيث لا لفظ هاهنا مستغرق- يعتمد أيضاً هاهنا، فالكلام واحد.

و قيل فيه: لا يمتنع أن يكون الخبر قاله النبيّ عليه السلام مجزوماً، فكأنّه نهاهم أن يجمعوا على خطأ، و إنّما أخطأ الرواة فيه فرووه مرفوعاً، و لم تجر عادة أصحاب الحديث بضبط ما يجري هذا المجرى.

و لو سُلّم الرفع، لم يمتنع أن يحمل لفظ الخبر على أنّ المراد به النهي، كما قال تعالى: ﴿وَمَنْ

---

١. أ: +و.

٢. أ: +و.

٣. ورد في كتب الحديث بهذا المضمون مع اختلاف الألفاظ. انظر: تحف العقول، ص ٤٥٨؛ إرشاد القلوب، ج ٢، ص ٢٦٤؛ سنن الترمذي، ج ٤، ص ٤٠٥؛ جامع الأصول من أحاديث الرسول، ج ١٠، ص ١٢٦؛ المستدرك على الصحيحين، ج ١، ص ٢٠١.

دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾ (آل عمران: ٩٧)، و قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ (البقرة: ٢٢٨)، و[1] المراد بذلك: الأمر. و كلّ هذا واضح بحمد الله، و استيفاؤه [مذكور] في المواضع الذي أشرنا إليه.

١. أ، ج: - و.

فصل: في صفات الإمام

و أمّا صفات الإمام فعلى ضربين: أحدهما يجب كونه عليها عقلاً، و الثاني يجب كونه عليها لما يرجع إلى الشرع.

فالأوّل: كونه معصوماً، أفضل الخلق، عالماً بالسياسة. و الثاني: كونه أعلم الناس بأحكام الشريعة، أشجع الخلق.

[في وجوب عصمة الإمام]

و الذي يدلّ على كونه معصوماً هو أنّه إذا ثبت وجوب الحاجة إلى الرئيس؛ من حيث يقلّ عنده الفساد و يكثر عنده الصلاح، و عند عدمه يكثر الفساد و يقلّ الصلاح، فلا يخلو أن يكون معصوماً أو غير معصوم، فإن كان معصوماً فقد ثبت ما أردناه، و إن كان غير معصوم وجب أن يكون محتاجاً إلى رئيس آخر؛ لأنّ علّة الحاجة قائمة فيه. و الكلام في إمامته كالكلام فيه: إمّا أن يكون معصوماً أو غير معصوم، و ذلك يؤدّي إلى وجود أئمّة لا نهاية لهم، أو الانتهاء إلى إمام معصوم، و هو المقصود؛ لأنّ من دونه هم الأمراء و[1] النائبون عنه.

و إنّما قلنا: إنّ علّة الحاجة ارتفاع العصمة؛ لأنّ عند حصولها ترتفع الحاجة، و عند ارتفاعها ثبتت[2] الحاجة، فعلمنا أنّها علّة الحاجة.

و بهذه الطريقة يعلم سائر العلل العقليّة، من كون المتحرّك متحرّكاً بحركة، و هو أنّ عند ثبوتها يكون متحرّكاً، و عند ارتفاعها يخرج من كونه متحرّكاً، فيعلم أنّ علّة الحاجة كونه متحرّكاً.

فإن قيل: يلزم على هذا أن يكون من هو معصوم من الأمّة لا يحتاج إلى إمام، و ذلك خلاف الإجماع.

---

١. ب: -و.

٢. ج: تثبت.

قلنـا: قد أجبنا عن ذلك فيما مضـــى، و هو أنّا قلنا: إنّ من هو معصـــوم لا يحتاج إلى إمام يكون لطفاً له في ارتفاع القبيح، و إن احتاج إليه لعلّة أخرى، مِن أخذ المعالم عنه و غير ذلك.

و ليس لأحـد أن يقول: علّـة الحـاجة إليه أن يقيم الحدود و يصـلّي بالناس الجمعة و العيدين و يغزو بهم و يقسّم[1] فيئهم، و ما جرى مجراه ممّا هو منوط بالأئمّة، و هو من فروضهم.

و ذلـك؛ أنّ جميع مـا ذكروه طريقـه الشـــرع، و الحـاجة إلى الإمام عقليّةٌ، و لو لم يرد الشـــرع بجميع ذلك كان جائزاً، و الحاجة قائمة إلى الرئيس.[2]

على أنّ جميع ذلك قد يسـقط عن كثير من المكلّفين لأعذار، و لا تسـقط الحاجة إلى الرئيس. ألا ترى أنّ فرض الجمعة و العيدين و الغزو قد يسـقط عن النسـاء و الشـيوخ و الزمنى، مع حاجتهم إلى الرئيس.

على أنّ قولهم: «يحتـاج إليـه ليقيم الحـدود»، فلا يخلو أن يريـدوا بـذلـك أنّهم يحتـاجون إليـه لذلك بعد مقارفتهم ما يســتحقّون به الحدود، أو قبل ذلك. فإن أرادوا الأوّل فقد أفســدناه بما قلنا [من] أنّ الحـاجـةَ إلى الرئيس قـائمةٌ في جميع الأحوال. و إن أرادوا الثاني ففي ذلك ما قلناه؛ لأنّ ما يستحقّ به الحدود لا يقع إلّا ممّن ليس بمعصوم. فثبت بذلك أنّ علّة الحاجة هي ارتفاع العصمة.

و لـك أن ترتّب الدليل، و تقول: العلم بالحاجة إلى رئيس مقترنٌ بجهة الحاجة؛ لأنّ الحاجة إليه إنّمـا كـانـت من حيـث كان لطفاً في الامتناع من القبائح و فعل الواجبات، و فعل القبيح لا يجوز إلّا ممّن يكون غير معصوم، فثبت بذلك أنّ جهة الحاجة هي ارتفاع العصمة.

و جرى ذلـك مجرى ما نقوله من أنّا إذا علمنا حاجة أفعالنا إلينا لأنّها تقع عند دواعينا و أحوالنا، و يتجدّد لها الحدوث عند دواعينا، علمنا أنّ علّة الحاجة هي الحدوث دون سـائر صفاتها. و كذلك القول هاهنا.

فـإن قيـل: يلزمكم أن يكون أمراء الإمام و حكامه معصـــومين، مثل ما قلتموه من إنّه إنّما احتيج إليهم لارتفاع العصمة عن الرعيّة، و ذلك باطل.

---

١. ب: يقيم.

٢. تلخيص الشـافي (ج١، ص ١٩٥): و قد يجوز أن لا يرد السـمع به، فلو كانت علة الحاجة شـيئاً منها لجاز ارتفاعه، فترتفع الحاجة إلى الإمام، و قد بيّنّا خلافه.

قلنا: أمراء الإمام و حكّامه لمّا كانوا غير معصومين كان لهم إمام، فلم ينتقض علينا في الحاجة إلى الإمام، و الذي أنكرناه أن يكون الإمام غير معصوم و لا إمام له، فتنتقض بذلك العلّة.[1]

فإن قيل أيضاً: نحن نقول: إنّ الإمام غير معصوم، و متى زلّ و أخطأ كانت الأمّة من ورائه، و هي معصومة كما قلتموه في الإمام.

قلنا: قد بيّنا أنّ علّة الحاجة ليست وقوع الخطأ، و إنّما هي جواز الخطأ من الأمّة. فمتى قلنا إنّ الإمام يجوز عليه ما جاز عليهم، وجب أن يكون محتاجاً، و إلّا انتقضت العلّة. و قولهم: إنّ الأمّة من وراء الإمام، باطل؛ لأنّه لو كان كذلك لوجب أن تكون الأمّة إماماً للإمام، و يجب عليه طاعتها، كما أنّه لمّا كان من ورائها كان إماماً لها، و تجب عليها طاعته، و ذلك باطل بالإجماع؛ لأنّ أحداً لا يقول إنّه تجب على الإمام طاعة الأمّة، و لا أنّ الرعيّة إمام للإمام.

على أنّ ذلك يؤدّي إلى حاجة الشيء إلى نفسه، و ذلك فاسد؛ لأنّ كلّ من احتاج إلى غيره في الأمر الذي احتاج ذلك الغير إليه كان فيه حاجته إلى نفسه، و ذلك باطل.

فإن قيل: يلزمكم على هذا أن يكون رعيّة الإمام معصومين؛ لأنّه إنّما ينبسط يده بهم، فلو لم يكونوا معصومين لاحتاجوا إلى رعيّة أخرى يكونون من ورائهم، و في ذلك وجود رعايا لا نهاية لهم، أو الانتهاء إلى رعيّة معصومة.

قيل: الذي يجب على الله تعالى إيجاد الإمام و نصبه و الدلالة عليه و إيجاب طاعته على رعيّته، و إذا كان انبساط يده لا يتمّ إلّا برعيّته وجب عليهم أن يطيعوه، ليحصل لهم ما هو لطف لهم، فإذا لم يطيعوه أتوا من قبل نفوسهم، و كان الذمّ متوجهاً إليهم؛ لأنّهم قادرون على إزالة ذلك، فيبسط يده. و لا يجب على هذا أن يكون أعوانه معصومين.

[عصمة الإمام في الباطن و قبل حال الإمامة]

فإن قيل: غاية ما في هذا الدليل أنّه لا بدّ أن يكون الإمام معصوماً في الأفعال الظاهرة، فلِمَ لا يجوز أن يكون في باطنه بخلافه؟ و لِمَ لا يجوز أن يكون قبل تولية الإمامة غير معصوم؟ و ذلك خلاف مذهبكم.

---

١. م (ج٢، ص ٢٨١): فلم ينتقض علّة الحاجة إلى الرئيس، إنّما النقض أن لا يكونوا معصومين و لا يكون لهم إمام و لا يد فوق أيديهم، فإنّ بذلك تنتقض العلّة.

قلنا: إنّما نستدلّ بهذه الطريقة على أنّه يجب أن يكون مأموناً منه ما يقطع على أنّ الإمام لطف فيه من الأفعال الظاهرة، فأمّا عصمته في الباطن و قبل حال الإمامة يعلم بدليل آخر، و هو أن نقول: لا يحسن من الحكيم أن يولّي الإمام- الذي يقتضي إمامته نهاية التعظيم له و التبجيل- من يجوز أن يكون في باطنه مستحقّاً للّعن و البرائة؛ لأنّ ذلك سفهٌ. و يعلم كونه معصوماً قبل إمامته إذا علمناه حجّةً في الشرع، فنجنّبه كلّ ما ينفر عن قبول قوله، كما نفعل ذلك بالنبيّ عليه السلام، و متى فرضنا مجرّد الفعل فلا يوجب ذلك.

[في وجوب كون الإمام أفضل]

و أمّا الكلام في كونه أفضل، في موضعين، أحدهما: يجب أن يكون أفضل ثواباً من كلّ واحد من رعيّته، و لا يجوز أن يكون فيهم من هو أكثر ثواباً منه و لا مساوياً له في الثواب. و الآخر: أنّه يجب أن يكون أفضل منهم في الظاهر فيما هو مقدّم[1] عليهم فيه.

[في أنّ الإمام أفضل الأمّة ثواباً]

والذي يدلّ على الأوّل هو أنّه إذا ثبت أنّه لا بدّ أن يكون معصوماً، فكلّ من قال من شرط الإمام كونه معصوماً قال هو أكثرهم ثواباً، و لا أحد من الأمّة فرّق بين المسألتين.

و ليس لأحد أن يقول: إنّ هذا مبنيّ على الإجماع، و صحّة الإجماع طريقه السمع، و كلامنا في مجرّد العقل.

و ذلك؛ أنّ عندنا أنّ الإجماع طريقُ كونِه حجّةً العقلُ؛ من حيث دلّلنا على أنّ الزمان لا يخلو من معصوم، و لا يحتاج مع ذلك إلى السمع، فثبت بذلك ما قلناه.

و يدلّ أيضاً على أنّ الإمام يجب أن يكون أكثرهم[2] ثواباً أنّه قد ثبت أنّه يستحقّ من التعظيم ما لا يستحقّه أحد من رعيّته، و هذا التعظيم لا يجوز أن يكون إلّا مستحقّاً؛ لأنّه لو كان تفضّلا لَحسن فعله بالأطفال و البهائم، و قد علمنا خلاف ذلك.

و نريد بالتعظيم ما ينطوي عليه له، مِن فرض الطاعة و وجوب الانتهاء إلى أمره و نهيه و اعتقاد كونه على منزلة رفيعة، و هذا لا يدانيه أحد من رعيّته فيه، مع أنّا متعبّدون بتعظيم بعضنا لبعض. ألا

---

١. ب: متقدم.

٢. ب: - هم.

ترى أنّا نعظّم من كان متوفّراً على فعل جميع الواجبات و الامتناع من المقبّحات أكثر ممّا نعظّم مَن يفعل أقلّ من ذلك؟ و كذلك من يفعل كثيراً من النوافل نعظّمه أكثر من تعظيمنا من لا يفعل شيئاً منها. و لا أحد من رعيّة الإمام إلّا و هو متعبّد بتعظيم الإمام و تبجيله على جميع رعيّته و على نفسه، و لا يجوز أن يكون فيهم من هو أفضل منه. و الإمام أيضاً متعبّد بتعظيم رعيّته، كلّ واحد منهم على قدر منزلته، و لا يجوز أن يكون في رعيّته من يساويه أو يفضله و مع هذا لا يعظّمه على نفسه.

و إذا ثبت لنا تعظيمه بهذا الضرب من التعظيم، و قد علمنا أنّه معصوم، علمنا أنّ باطنه كظاهره، و أنّ التعظيم منبئ عن استحقاق ثوابٍ لا يستحقّه أحدٌ من رعيّته.

و ليس لأحد أن يقول: هذا لا يتمّ إلّا بعد ثبوت عصمته، و ثبوتها كاف في باب الدلالة على كونه أفضل، و لا يحتاج معها إلى هذه الطريقة.

و ذلك؛ أنّ حصول العصمة لا يدلّ على أنّ صاحبها أكثر ثواباً من غيره، بل لا يمتنع أن يكون من ليس بمعصوم أكثر ثواباً ممّن هو معصوم؛ لأنّ كثرة الثواب ليس بصورة الأفعال و كثرتها، بل بالوجوه التي تقع عليها، فلا بدّ في اعتبار كثرة الثواب من طريق آخر.

و لا يلزم على هذا أن يكون الأمراء و الحكّام أكثر ثواباً من رعاياهم لمثل ما قلناه.

و ذلك؛ أنّ الذي نقوله أنّ الأمراء و الحكّام و كلُّ مَن له ولايةٌ على غيره فلا بدّ أن يكون أفضل منه في الظاهر فيما هو أمير فيه، و لم تثبت فيهم العصمة، فيعلم بها أنّ تعظيم الرعيّة لهم مقطوع على كونه مستحقّاً منبئاً عن الثواب، و لو ثبت لنا عصمتهم لقلنا إنّهم أكثر ثواباً من رعاياهم، فبان الفصل بينهما.

و يدلّ أيضاً على ذلك؛ أنّا قد دلّلنا على أنّ الإمام حجّةٌ في الشرع، فوجب لذلك أن يكون أكثر ثواباً، كالنبيّ عليه و آله السلام لمّا كان حجّةً في الشرع وجب أن يكون أكثر ثواباً، و لم يجز أن يكون في أمّته من هو مثله في الثواب، و كذلك الإمام سواء.

[في أنّ الإمام أفضل الأمّة في الظاهر]

و أمّا الكلام في أنّه يجب[1] أن يكون أفضل منهم في الظاهر فهو ما علمنا ضرورةً من قبح تقديم

---

١. ب: يجوز.

المفضـول على الفاضـل فيما هو أفضـل منه فيه. ألا ترى أنّه يقبح أن يجعل رئيسـاً من يكتب مثل خطوط الصـبيان على ابن مقلة [١] و ابن البوّاب [٢]، و يجعله حاكماً عليهما في ذلك و اماماً لهما فيه، أو يجعل المبتدئ في الفقه رئيساً على مثل أبي حنيفة و الشافعي [٣]، و العلم بذلك ضروريّ لا يحسن مِن أحدٍ المنازعة فيه.

و إذا ثبت أنّه يجب أن يكون أفضـل منه في الظاهر عالماً [٤] قبحَ ذلك، فلم نجد لذلك علّةً غير أنّه تقديم المفضـول على الفاضـل فيما هو أفضـل فيه منه؛ بدلالة أنّ عند العلم بذلك نعلم [٥] قبحه، و عند ارتفاعه يرتفع العلم بقبحه، فعلمنا أنّ العلّة ما قلناه.

و إذا كان القديم تعالى هو الذي ينصـب الإمام فيجب أن يكون في باطنه أفضـل و أكثر ثواباً، كما أنّا إذا نصبناه يجب أن يكون أفضل في الظاهر؛ من حيث إنّه لا طريق لنا إلى العلم بالبواطن.

و ليس لأحـد أن يقول: هذا لا يتمّ لكم إلّا بعد أن تبنّوه على أنّه تعالى هو الناصـب له، و معلوم

---

١. هو: أبو علي محمد بن علي بن الحسين بن مُقْلَة (ت ٣٢٨ هـ)، وزير، من الشعراء الأدباء، يضرب بحسن خطه المثل. ولد في بغداد، و ولي جباية الخراج في بعض أعمال فارس. ثم استوزره المقتدر العباسي سنة ٣١٦ هـ و لم يلبث أن غضب عليه فصادره و نفاه إلى فارس سنة ٣١٨، و استوزره القاهر بالله سنة ٣٢٠، فجيء به من بلاد فارس. فلم يكد يتولى الأعمال حتى اتهمه القاهر بالمؤامرة على قتله، فاختبأ سنة ٣٢١، و استوزره الراضي بالله سنة ٣٢٢، ثم نقم عليه سنة ٣٢٤، فسجنه مدة، و أخلى سبيله. ثم علم أنه كتب إلى أحد الخارجين عليه يطمعه بدخول بغداد، فقبض عليه و قطع يده اليمنى، فكان يشد القلم على ساعده و يكتب به، فقطع لسانه سنة ٣٢٦ و سجنه، فلحقه في حبسه شقاء شديد حتى كان يستقي الماء بيده اليسرى و يمسك الحبل بفمه. و مات في سجنه. قال الثعالبي: من عجائبه أنه تقلد الوزارة ثلاث دفعات، لثلاثة من الخلفاء، و سافر في عمره ثلاث سفرات اثنتان في النفي إلى شيراز و الثالثة إلى الموصل، و دفن بعد موته ثلاث مرات. راجع عنه: ج٦، ص ٢٧٣؛ المنتظم، ج ١٣، ص ٣٩٣- ٣٩٧؛ تاريخ الإسلام، ج ٢٢، ص ٣٧٣ و ما بعدها.

٢. هو: أبو الحسن علي بن هلال المعروف بـ: ابن البواب (ت ٤٢٣ هـ)، خطاط مشهور، من أهل بغداد. هذب طريقة ابن مقلة و كساها رونقاً و بهجة. نسخ القرآن بيده ٦٤ مرة، إحداها بالخط الريحاني لا تزال محفوظة في مكتبة «لاله لى» بالقسطنطينية. و في رثائه قال الشريف المرتضى قصيدته التي مطلعها: من مثلها كنت تخشى أيها الحذر--- و الدهر إن همَّ لا يبقى و لا يذر. انظر: الأعلام ج٥، ص ٣٠- ٣١؛ البداية و النهاية، ج ١٢، ص ١٤- ١٥؛ شذرات الذهب، ج ٥، ص ٧١.

٣. هو: محمد بن ادريس بن العباس بن عثمان بن شافع القرشي. أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة، و إليه نسبة الشافعية كافة. ولد في غزة بفلسطين سنة ١٥٠ هـ و حمل إلى مكة و هو ابن سنتين، و زار بغداد مرتين، و قصد مصر سنة ١٩٩ هـ و توفي بالقاهرة سنة ٢٠٤ق، و قبره معروف بالقاهرة. له تصانيف كثيرة مشهورة، أشهرها كتاب الأم في الفقه، و الرسالة في أصول الفقه. راجع عنه: الأعلام، ج ٦، ص ٢٦؛ الأنساب، ج ٨، ص ٢٠- ٢٦؛ البداية و النهاية، ج ١٠، ص ٢٥١- 255.

٤. كذا.

٥. ج: يعلم.

أنّكم أبداً تستدلّون بكونه أكثر ثواباً على أنّه يجب أن يكون منصوصاً عليه.

و ذلك؛ أنّا إذا اعتبرنا هذه الطريقة لا نعتبر وجوب كونه منصوصاً عليه[1] بكثرة الثواب، بل نعتبر بكونه منصوصاً من حيث كان معصوماً، فإذا ثبت لنا ذلك بنينا عليه الكلام في الثواب.

فإن قيل: لو اتّفق أن يكون الأفضل في الثواب ناقصاً في العلم و السياسة، و الأفضل في السياسة و العلم مفضولاً في الثواب و العبادة، مَن الذي ينصب إماماً؟

قلنا: متى كان الأمر على ذلك وجب أن يكون الفاضل في العبادة و الناقص في السياسة إماماً لمن كان دونه في جميع ذلك، و المفضول في الثواب و العبادة إماماً لمن كان أيضاً دونه في كلّ ذلك، و لا يقدّم المفضول على الفاضل فيما كان أفضل منه فيه، و ذلك يجوّزه العقل، غير أنّا قد علمنا بالسمع خلافه؛ من حيث علمنا أنّ الإمام واحد بالإجماع، و علمنا بالعقل أنّه لا بدّ أن يكون أكثر ثواباً من رعيّته، فعلمنا بذلك أنّ ما قالوه لا يتّفق.

فإن قيل: لم لا يجوز تقديم المفضول على الفاضل، إذا كان في الفاضل علّةٌ تمنع من تقديمه؟

قلنا: إذا ثبت بما قدّمنا أنّ تقديم المفضول على الفاضل وجه قبح، فلا يجوز أن يتغيّر ذلك إلى الحُسن في حال من الأحوال مع ثبوت وجه القبح فيه، كما أنّ الظلم لمّا ثبت أنّه وجه قبح لم يجز أن يصير حسناً، بأن يكون فيه لطف و مصلحةٌ، و لو جاز ذلك لجاز تقديم الفاسق المنهمك إذا كان في العدل علّةٌ، و لا محيص من ذلك إلّا بما قلناه.

و ليس لأحد أن يقول: إنّ السمع ورد بخلاف ذلك؛ لأنّ النبيّ صلى الله عليه و آله قدّم عمرو

---

١. ب، ج: - عليه.

بن العـاص [١] و خـالـد بن الوليـد [٢] على أبي بكر و عمر، و قـدّم زيـد بن حـارثـة [٣] على جعفر بن أبي طالب [٤]، و هؤلاء أفضل ممّن قدّم عليهم.

و ذلـك؛ أنّـه لا يمتنع أن يكون عمرو بن العـاص و خالد بن الوليد أفضــل من المذكورين في العلم بالسـياسـة و تدبير الحرب، و إنّما قدّما في ذلك لا غير، و أمّا زيد بن حارثة فالوجه فيه أيضـاً

---

١. هو: أبو عبد الله عَمْرو بن العَاصِ بن وائل السـهمي القرشـي (ت ٤٣ هـــ)، فاتح مصر، و أحد عظماء العرب و دهاتهم و أولي الرأي و الحزم و المكيدة فيهم. كان في الجاهلية من الأشـداء على الإسـلام، و أسـلم في هدنة الحديبية. و ولاه النبي صـلّى الله عليه و آله إمرة جيش «ذات السـلاسـل» و أمدّه بأبي بكر و عمر. ثم استعمله على عمان. ثم كان من أمراء الجيوش في الجهاد بالشام في زمن عمر. و هو الـذي افتتح قنسـرين، و صـالح أهل حلب و منبج و أنطاكية. و عزله عثمان. و لما كانت الفتنة بين علي و معاوية كان عمرو مع معاوية، فولاه معاوية على مصر سنة ٣٨ هـــ و أطلق له خراجها ست سنين فجمع أموالاً طائلة. و توفي بالقاهرة. راجع عنه: الاستيعاب، ج ٣، ص ١١٨٤- ١١٩٠؛ أسد الغابة، ج ٣، ص ٧٤١- ٧٤٤؛ الإصابة، ج ٤، ص ٥٣٩- ٥٤١؛ الأعلام، ج ٥، ص ٧٩.

٢. هو: خالد بن الوليد بن المغيرة المخزومي القرشـي (ت ٢١ هـــ)، الصـحابي، كان من أشراف قريش في الجاهلية، يلي أعنة الخيل، و شهد مع مشركيهم حروب الإسلام إلى عمرة الحديبية، و أسلم قبل فتح مكة (هو و عمرو بن العاص) سنة ٧ هـ و لمّا ولي أبو بكر وجّهه لقتال مسـيلمة و من ارتد من أعراب نجد. ثم سيره إلى العراق سنة ١٢ هـــ ففتح الحيرة و جانباً عظيماً منه. و حوّله إلى الشام و جعله أمير من فيها من الأمراء. و لمّا ولي عمر عزله عن قيادة الجيوش بالشـام و ولّى أبا عبيدة بن الجراح، و استمر يقاتل بين يدي أبي عبيدة إلى أن تم لهما الفتح (سـنة ١٤ هـــ) فرحل إلى المدينة، فدعاه عمر ليوليه، فأبى. و مات بحمص (في سـورية) و قيل بالمدينة. كان يشبه عمر بن الخطاب في خلقه و صـفته. روى له المحدّثون ١٨ حديثاً. و أخباره كثيرة. راجع عنه: الاستيعاب ج٢، ص ٤٢٧- ٤٣١؛ أسد الغابة ١، ص ٥٨٦- ٥٨٩؛ الإصابة ج٢، ص ٢١٥- ٢٢٠؛ الأعلام ج٢، ص ٣٠٠.

٣. هو: زيد بن حارثة بن شراحيل- أو شرحبيل- الكلبي (ت ٨ هـــ): صحابي. اُختُطِف في الجاهلية صغيراً، و اشترته خديجة بنت خويلد فوهبته إلى النبي صـلّى الله عليه و آله حين تزوّجها، فتبنّاه النبي- قبل الإسـلام- و أعتقه و زوّجه بنت عمته. و اسـتمر الناس يسمونه «زيد بن محمد» حتى نزلت آية «ادعوهم لآبائهم». و هو من أقدم الصـحابة إسـلاماً. و كان النبي صلّى الله عليه و آله لا يبعثه في سرية إلّا أمّره عليها، و كان يحبّه و يقدّمه. و جعل له الإمارة في غزوة مؤتة، فاستشهد فيها. راجع عنه: الاستيعاب ٢، ص ٥٤٢- ٥٤٦؛ أسد الغابة ٢، ص ١٢٩- ١٣٢؛ الإصابة ٢، ص ٤٩٤- ٤٩٨؛ الأعلام ج٣، ص ٥٧.

٤. هو: جعفر بن أبي طالب بن عبد المطلب بن هاشـم (ت ٨ هـــ)، صحابي هاشمي. من شجعانهم. يقال له «جعفر الطيار» و هو أخو أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السـلام. و كان أسنّ من علي بعشر سنين. و هو من السابقين إلى الإسلام، أسلم قبل أن يدخل رسول الله صـلّى الله عليه و آله دار الأرقم و يدعو فيها، و هاجر إلى الحبشـة في الهجرة الثانية، فلم يزل هنالك إلى أن هاجر النبي صـلّى الله عليه و آله إلى المدينة، فقدم عليه جعفر، و هو بخيبر (سـنة ٧ هـــ) و حضر وقعة مؤتة بالبلقاء (من أرض الشام) فنزل عن فرسه و قاتل، ثم حمل الراية و تقدم صـفوف المسـلمين، فقطعت يمناه، فحمل الراية باليسـرى، فقطعت أيضـا، فاحتضـن الراية إلى صـدره، و صـبر، حتى وقع شـهيداً و في جسمه نحو تسعين طعنة و رمية، فقيل: إنّ الله عوضه عن يديه جناحين في الجنة، و قال حسان: «فلا يبعدن الله قتلى تتابعوا— بمؤتة، منهم ذو الجناحين جعفر». راجع عنه: الاسـتيعاب، ج ١، ص ٢٤٢- ٢٤٥؛ أسد الغابة، ج ١، ص ٣٤١- ٣٤٣؛ الإصابة، ج ١، ص ٥٩٢- ٥٩٤؛ الأعلام، ج ٢، ص ١٢٥.

مثل ذلك. و قد روي أنّ جعفراً عليه السلام كان المقدّم أوّلاً، فعلى هذا يسقط السؤال. و لو سلّمناه كان الجواب ما قلناه.

ثمّ يقال للمعتزلة: إذا جاز تقديم المفضول على الفاضل لعلّة مانعة هلّا جاز تقديم الكافر على المؤمن، و الفاسق على العدل لمثل ذلك؟ فإن ارتكبوا ذلك تركوا مذهبهم، و إن راموا الفرق لا يجدونه.

[في وجوب كون الإمام عالماً بالسياسة و بجميع أحكام الشريعة]

و أمّا الذي يدلّ على أنّه يجب أن يكون عالماً بالسياسة بمجرّد العقل، و بجميع أحكام الشريعة بعد العبادة به، ما ثبت أنّه إمام في سائر الدين، و متوّل للحكم في جميعه، جليله و دقيقه، فلا بدّ أن يكون عالماً بجميع ذلك؛ لأنّ المعلوم عند العقلاء قبح تولية الأمر من لا يعلمه أو لا يعرف أكثرة، و إن كان له سبيلٌ إلى تعلّمه؛ لأنّ المعتبر عندهم كونه عالماً بما وليه، و لا معتبر بإمكان تعلّمه و كونه مخلّى بينه و بين طريق العلم؛ لأنّ ذلك و إن كان حاصلاً فلا يخرج ولايته من كونها قبيحةً.

يبيّن ذلك أنّ بعض الملوك لو أراد أن يولّي أمر الوزارة أحداً، و يجعل تدبير جيوشه إلى غيره، فلا بدّ أن يختار لذلك من يثق بمعرفته بجميع ذلك، و يعرف اضطلاعه به و معرفته بجميعه، و لا يحسن منه أن يستوزر في جميع أموره من لا معرفة له بشيء منها أو بأكثرها، و إن كان له طريق إلى تعلّم ذلك و تعرّفه. و متى فعل ذلك كان مضيّعاً أمره، واضعاً للشيء في غير موضعه، و استحقّ من العقلاء نهاية اللوم و الإزراء عليه.

و كذلك حال الواحد منّا إذا أراد أن يوكلّ وكيلاً لتدبير ضيعته أو بعض مهمّاته، لا يجوز أن يختار لذلك إلّا من يثق بمعرفته بالقيام بما يوكلّه فيه، و متى وكلّه - و هو غير عالم - كان مضيِّعاً مُهمِلاً، يستحقّ من العقلاء نهاية التوبيخ، و عدّ في جملة السفهاء.

و لا فرق في جميع ذلك بين أن يكون فاقداً للعلم بجميع ما أُسند إليه أو بأكثره؛ فإنّ القبح حاصل في الحالين[1]؛ لأنّ العلّة التي لها قبح ولاية الشيء من لا يعلم جميعه قائمةٌ في البعض؛ لأنّ حكم البعض حكم الكلّ في الولاية، و فقد العلم في البعض كفقده بالكلّ.

---

١. ب: الحالتين.

و ليس تجري الولايـة في هذا الباب مجرى التكليف؛ لأنّ تكليف الشـيء من لا يعلمه إذا كان له طريق إلى تعلّمه حسـن. ألا ترى أنّه يحسـن من أحدنا أن يكلّف ولده أو غلامه تعلّم ما ليس هو عالماً به، و إن كان لا يحسن منه أن يولّيه ما ليس له علم بما ولّاه، فبان الفرق بينهما.

فإن قيل: الإمام إمام فيما يعلمه من الأحكام، دون ما لا يعلمه.

قيل: هذا يسـقط بالإجماع؛ لأنّهم أجمعوا على أنّ الإمام إمام في سـائر الدين، و إن اختلفوا في معنى الإمـامـة. و نحن نوجـب كونـه عـالمـاً بجميع الأحكام إذا كان حاكماً فيها، و متى فرضـنا أنّه حاكم في بعضها لا يجب أن يكون عالماً بجميعها.

فإن قيل: إنّما قبح من المَلِك أن يسـتوزر من لا معرفة له بالوزارة، و الواحد منّا أن يوكّل من لا معرفة له؛ لأنّه إذا كان كذلك يفوته أغراضـه و يسـتضـرّ به، و الله تعالى لا يسـتضـرّ بما يفوت من تأخير أحكام الشرع، فلا يجب ذلك فيه.

قيل: يلزم[١] على هذا أن يكون جميع القبائح في الشـاهد قبحت لأنّ فيها ضـرراً، دون أن يكون وجه قبحها ما نذكره[٢] من الوجوه،[٣] فيؤدّي إلى قول المجبّرة.

على أنّـه كان يجب أن لا يسـتقبح ذلك إلّا من علم في ذلك ضـرراً، و في علمنا باسـتقباح العقلاء ذلك- و إن لم يعلموا ضرراً- دليلٌ على بطلان ما قالوه.

و كان يجب أن لو فرضـنا أنّ بعض الملوك لا يسـتضـرّ بتأخير بعض الأمور عنه أن يحسـن منه أن يجعله إلى من لا معرفة له به، و معلوم خلافه.

و متى ثبـت مـا قلنـاه بطل قولهم: إنّه متى ورد عليه حكم لا يعرفه رجع إلى العلماء و اسـتفتاهم فيـه؛ لأنّـا قـد بيّنّـا أنّ فقد العلم هو وجه القبح، دون فقد الطريق إلى معرفته. و ما ذكروه يكون جواباً لمن يقول إنّه لا طريق له إلى معرفة شـيء من ذلك، و نحن لا نقوله. هذا إذا سلّمنا أنّ ذلك طريق، فكيف و عندنا أنّ الأمر بخلافه.

و يلزم على ما قالوه أن يولّي الإمامة من لا يعرف شـيئاً أصـلاً، و يرجع في جميع الأحكام إلى

---

١. ب: يلزمكم.

٢. ب، ج: يذكره.

٣. م (ج٢، ص ٢٩٢): دون وجوهها المعروفة.

العلماء، و هم لا يقولونه. و يلزم أن يولّي المَلِك الوزارة من لا يعرفها، فإذا احتاج إلى معرفة شيء رجع إلى غيره، و ذلك باطل على ما قلناه.

فإن قيل: يلزم على هذا أن يكون الإمام عالماً بجميع[1] الصناعات و المِهَن و قِيَم المتلفات و أُروش[2] الجنايات؛ لأنّ جميع ذلك ممّا يقع فيه الترافع إلى الإمام، و يلزم أن يكون عالماً بما لا يتناهى؛ لأنّ أحكام الحوادث لا نهاية لها.

قيل: إنّما أوجبنا كون الإمام عالماً بجميع الأحكام من حيث كان حاكماً فيها و رئيساً في جميعها و متقدّماً على الأمّة في عامّتها، و لم يوجب كونه عالماً بما لا تعلّق له بالأحكام، و لا كونه متقدّماً فيه، و جميع ما قالوه لا تعلّق له بذلك؛ لأنّ الصنائع و المهن ليس الإمام رئيساً فيها، و متى وقع فيها خلاف بين أربابها و تشاجر، فإن الإمام يرجع إلى أهل الخبرة فيما يصحّ عنده من قول أهله، حكم فيه بما هو عالم به من الحكم من جهة الله تعالى. فإن[3] اختلف أهل الصنائع رجع إلى قول أعدلهم، فإن تساووا كان مخيّراً في جميعه، و يكون ذلك تكليفه.

و في أصحابنا من يقول: إنّه يعلم جميع ذلك بالنصّ من قبل الله تعالى، و رووا في ذلك أخباراً. و هذا و إن كان جائزاً فليس ممّا يلزمه وجوباً؛ لأنّ المعتمد ما قلناه أوّلاً.

و الذي يكشف عمّا ذكرناه: أنّ من خالفنا و إن لم يوجِب كونه عالماً بجميع الأحكام، فإنّه يقول: إنّه متى كان عالماً بجميعها كان أفضل، و يجب أن يكون من أهل الاجتهاد فيها. فهل يلزم على ذلك أن يكون من كان أعلم بالصنائع أو من أهل الاجتهاد فيها أولى؟ فبان بذلك فساد ما ألزمونا.[4]

[عدم لزوم كون الإمام عالماً بجميع المعلومات]

فأمّا كونه عالماً بجميع المعلومات فغير لازم؛ لأنّ المعلومات لا تعلّق لها به، و ما يتعلّق به من

---

١. نسخة بدل أ: بساير.

٢. ب: أرش.

٣. ب، ج: و إن.

٤. م (ج٢، ص ٢٩٣): يؤيّد ما ذكرنا و يوضّحه أنّ مخالفنا و إن لم يوجب كونه عالماً بجميع الأحكام، فإنّه يذهب إلى أنّه متى كان عاملاً بجميع الأحكام كان أفضل، و يوجب كونه من أهل الاجتهاد فيها، و مع ذلك لا يلزمه القول بأنّه يجب أن يكون من أهل الاجتهاد في الصنائع، و أنّه متى كان عالماً بالصنائع و من أهل الاجتهاد فيها كان أولى، فظهر فساد ما ألزموناه.

الأحكام فهي محصورة، و هو عالم بها.

فإن قيل: يلزمكم أن يكون الأمراء و القضاة عالمين بجميع الأحكام.

قيل: الأمراء و الحكّام ليسوا حاكمين في جميع الشرع، و إنّما أُسند إلى كلّ واحد بعض الأمور، و كلّ من وُلّي أمراً و جُعل إليه الحكم فيه فلا بدّ أن يكون عالماً به عندنا، و لو فرضنا أنّ الإمام يستخلف بعض خلفائه على جميع ما أُسند إليه فلا بدّ أن يكون عالماً بجميعه، كما قلناه في الإمام. فأمّا مع اختلاف الولايات فلا يجب ذلك.

فإن قيل: الأمير و الحاكم متى كانا نائبين عن الإمام، و حدثت حادثةٌ يضيق الحكم فيها، ما الذي يعملان؟ فإن قلتم يرجعان إلى غيره بطل ما قلتموه، و إن قلتم يرجعان إلى الاجتهاد فذلك لا تقولونه.

قيل: هذا التقدير عندنا غير جائز؛ لأنّ الإمام عندنا لا يولّي في الأطراف إلّا مَن يعلم مِن حاله أنّه لا يحدث في إمارته إلّا ما يعلمه، و إن كان غير عالم و لا تتضيّق الحاجة إلى الحكم فيها فيرجع إلى الإمام فيها.

و متى قيل: هذا يوجب أن يكون أمراء الإمام منصوصاً عليهم.

قيل: لا يمتنع أن يعلم ذلك بإحدى الأمارات التي ينصبها الله تعالى له، أو ينصّ على قوم يحتاج إليهم في أقاصي البلاد، و يكون حالهم ما ذكرناه. و متى جعل الأمر إليه في تولية من شاء في الأقاصي علم بذلك أنّ التقدير المفروض لا يقع، و كلّ ذلك جائز.

و ليس لأحد أن يقول: إنّ النبيّ صلى الله عليه و آله ولّى جماعةً أخطأوا في كثير من الأحكام، و كذلك فعل اميرالمؤمنين عليه السلام، فكيف تقولون إنّه لا يجوز تولية من لا يعلم جميع الأحكام؟

و ذلك؛ أنّ جميع من أخطأ ممّن قالوه إنّما أخطأ مع علمه بذلك، و نحن لم نوجب عصمة الولاة، و إنّما أوجبنا علمهم بما أُسند إليهم.

و ما روي أنّ اميرالمؤمنين صلوات الله عليه أمر المقداد[1] أن يسأل النبيّ عليه السلام عن المذي

---

١. هو: أبو معبد، أو أبو عمرو، المقداد بن عمرو، و يعرف بابن الأسود (ت ٣٣ هـ)، الكندي البهراني الحضرمي، صحابي، من الأبطال.

إنّما كان ذلك قبل إمامته؛ لأنّ الإمام لا يجب أن يكون عالماً بجميع الأحكام من لدن خلقه الله تعالى، بل إنّما يستفيد الشيء بعد الشيء من النبيّ أو مِن الذي تقدّمه مِن الأئمّة، فيكمل عند إفضاء الأمر إليه.

و ما روي من مخاصمته للزبير[1] في موالي صفيّة[2] و ترافعهما إلى عُمَر و حُكم عُمَر عليه لا يُبطل ما قلناه؛ لأنّه ما ترافع إليه مع عدم علمه، و إنّما ترافع اليه مع العلم بأنّه محقٌّ، و إنّما أراد قطع الخصومة. و حكم الحاكم عليه لا يدلّ على أنّه غير عالم، و لا أنّه مبطل في دعواه؛ لأنّه لو وجب ذلك لوجب في كلّ من حَكَم عليه الحاكم أن يكون مبطلاً، و المعلوم خلافه.

و استحلافه لمن كان يروي حديثاً عن النبيّ صلى الله عليه و آله لا يدلّ على أنّه غير عالم بما يرويه من الأحكام؛ لأنّه لا يمتنع أن يكون حلّفه ليعلم صدق الراوي، أو يغلب في ظنّه، و قد يجوز أن يكون ما تضمّنه الخبر صحيحاً، و إن كان الراوي كاذباً.

هو أحد السبعة الذين كانوا أول من أظهر الإسلام. و هو أول من قاتل على فرس في سبيل الله. و في الحديث: «إن الله عز و جل أمرني بحب أربعة و أخبرني أنه يحبهم: علي، و المقداد، و أبو ذر، و سلمان» و كان في الجاهلية من سكان حضر موت. و اسم أبيه عمرو ابن ثعلبة البهراني الكندي. و وقع بين المقداد و ابن شمر بن حجر الكندي خصام فضرب المقداد رجله بالسيف و هرب إلى مكة، فتبناه الأسود بن عبد يغوث الزهري، فصار يقال له «المقداد بن الأسود» إلى أن نزلت آية «ادعوهم لآبائهم» فعاد يتسمى «المقداد بن عمرو» و شهد بدراً و غيرها. و سكن المدينة. و توفي على مقربة منها، فحمل إليها و دفن فيها. راجع عنه: الاستيعاب، ج ٤، ص ١٤٨٠- ١٤٨٢؛ أسد الغابة، ج ٤، ص ٤٧٥-٤٧٨؛ الإصابة، ج ٦، ص ١٥٩- ١٦١؛ الأعلام ٧، ص ٢٨٢.

١. هو: أبو عبد الله الزُّبَيْر بن العَوَّام بن خويلد الأسدي القرشي (ت ٣٦ هـ)، الصحابي، و ابن عمة النبي صلّى الله عليه و آله. أسلم و له ١٢ سنة. و شهد بدراً و أحداً و غيرهما. و كان على بعض الكراديس في اليرموك. و كان موسراً، كثير المتاجر، خلف أملاكاً بيعت بنحو أربعين مليون درهم. و كان طويلاً جداً إذا ركب تخط رجلاه الأرض. قتله ابن جرموز غيلة يوم الجمل، بوادي السباع (على ٧ فراسخ من البصرة) و كان خفيف اللحية أسمر اللون، كثير الشّعر. راجع عنه: الاستيعاب، ج ٢، ص ٥١٠- ٥١١؛ أسد الغابة، ج ٢، ص ٩٧- ٩٨؛ الإصابة، ج ٢، ص ٤٥٧- ٤٦١؛ الأعلام، ج ٣، ص ٤٣.

٢. هي: صفية بنت عبد المطلب بن هاشم (ت ٢٠ هـ)، سيدة قرشية، شاعرة باسلة، و هي عمة النبي صلّى الله عليه و آله. أسلمت قبل الهجرة، و هاجرت إلى المدينة. و كان رسول الله إذا خرج لقتال عدوه من المدينة، يرفع أزواجه و نساءه في حصن حسان بن ثابت، فلما كان يوم «أحد» صعدت صفية معهن، و تخلف عندهن حسان، فجاء يهودي فلصق بالحصن يتجسس، فقالت صفية لحسان: انزل إليه فأقتله. فتوانى حسان، فأخذت عمودا و نزلت، ففتحت الباب بهدوء، و حملت على الجاسوس فقتلته. و رأت المسلمين يتراجعون (يوم أحد) فتقدمت، و بيدها رمح، تضرب في وجوه الناس و تقول: أ انهزمتم عن رسول الله! فأشار النبي صلّى الله عليه و آله إلى الزبير بن العوام أن يبعدها عن أخيها الحمزة (و كان قد بقر بطنه فكره رسول الله أن تراه) فناداها الزبير أن تنتحى، فزجرته، و أقبلت حتى رأت أخاها. لها مراث رقيقة. و في شعرها جودة. ماتت في المدينة. راجع عنها: الاستيعاب، ج ٤، ص ١٨٧٣؛ أسد الغابة، ج ١، ص ١٧٢- ١٧٤؛ الإصابة، ج ٨ ص ٢١٣- ٢١٥؛ الأعلام، ج ٣، ص ٢٠٦؛ أنساب الأشراف، ج ٤، ص ٣١٣.

على أنّه يجوز أنّه كان ذلك في حياة النبيّ صلى الله عليه و آله، و في تلك الحال لم يكن عالماً بجميع الأحكام.

و قوله: «حدّثني أبو بكر و صَدَق أبو بكر»[١]، إنّما صدّقه فيه لأنّه كان شاركه في سماع الخبر، فلأجل ذلك صدّقه.

و فائدة الاستحلاف أنّ فيه ردعاً عن التخرّص على النبيّ صلى الله عليه و آله؛ لأنّه قد يتوقّى الكذب خوفاً من الاستحلاف مَن لا يتوقّاه مع عدمه. فليس لأحد أن يقول: من جاز أن يكذب يجوز أن يحلف كاذباً؛ لأنّه لا يمتنع أن يتوقّى الإنسان من بعض القبائح، و إن لم يتوقّ من قبيح آخر مثله.

و لا يلزم أن يكون الإمام عالماً بالبواطن و بصدق الشهود ليوقع[٢] الحكم على مستحقّه؛ لأنّه إنّما يتعبّد[٣] بتنفيذ الأحكام في الظاهر، فأمّا البواطن فلا حكم يجب عليه فيها.

و يدلّ على ذلك أيضاً: أنّ الإمام يجب أن يكون عالماً بجميع أحكام الدين، و ما دلّلنا عليه من كونه حجّةً في الدين و حافظاً للشرع.[٤] فلو جوّزنا أن لا يعلم بعض الأحكام لم نأمن أن يكون ما لم يعلمه اتّفق للأمّة إعراضٌ عنه أو كتمانه؛ لأنّا دلّلنا على جواز ذلك عليها،[٥] فلم نثق حينئذ بوصول جميع الشرع إلينا، و هذا يقدح في كون الإمام حجّةً.

و أيضاً: في تجويز أن لا يكون عالماً ببعض الأحكام ما يوجب التنفير عن قبول قوله، و ذلك منزّه عنه.

---

١. روى الإمام أحمد في المسند (ج ١، ص ١٠) عن أسماء بن الحكم الفزاري قال: سمعت عليّاً قال: كنت إذا سمعت من رسول الله صلى الله عليه و سلّم حديثاً نفعني الله به بما شاء أن ينفعني منه، و إذا حدّثني غيري عنه استحلفته، فإذا حلف لي صدّقته، و حدّثني أبو بكر و صدق أبو بكر، قال: قال رسول الله صلى الله عليه و سلّم: «ما من عبد مؤمن يذنب ذنباً فيتوضأ فيحسن الطهور ثمّ يصلّي ركعتين فيستغفر الله تعالى إلّا غفر الله له»، ثم تلا: «وَ الَّذِينَ إذا فَعَلُوا فاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَ مَنْ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا اللهُ وَ لَمْ يُصِرُّوا عَلى ما فَعَلُوا وَ هُمْ يَعْلَمُونَ الآيات (آل عمران: ١٣٦)

٢. ج: لوقع.

٣. أ: يعبد.

٤. م (ج٢، ص ٢٩٥): و ممّا يدلّ على أنّ الإمام يجب كونه عالماً بجميع أحكام الدين ما دلّلنا عليه من كونه حافظاً للشرع.

٥. م (ج٢، ص ٢٩٥): لم نأمن فيما لم يعلمه أن تتّفق الأمّة على الإعراض عنه أو كتمانه، لجواز ذلك عليها.

[في وجوب كون الإمام أشجع و أعقل]

و أمّا الذي يدلّ على أنّه يجب أن يكون أشجع ما ثبت من أنّه رئيس لهم فيما يتعلّق بالجهاد، فيجب أن يكون أقواهم حالاً في ذلك. و من شأن الرئيس أن يكون أفضل من المرئوس فيما هو رئيس فيه، على ما قلناه. فلذلك قلنا إنّه يجب أن يكون أشجع.

و يجب أن يكون الإمام أعقل الأمّة. و المراد به جودة الرأي و قوّة العلم بالسياسة و التدبير، و قد بيّنّا وجوب ذلك.

و لا يجب أن يكون أبهى الناس صورةً، و إنّما يجب أن لا يكون سيّئ الصورة و[1] على وجه ينفر عن قبول قوله.

[في وجوب كون الإمام منصوصاً عليه]

و أمّا الذي يدلّ على كونه منصوصاً عليه فهو أنّه إذا وجبت عصمته بما قدّمناه- و العصمة لا طريق إلى معرفتها إلّا بإعلام الله تعالى- وجب أن ينصّ عليه على يد رسول صادق، أو يظهر على يده علماً معجزاً يصدّقه[2]، و كلا الأمرين جائز، و أيّهما ثبت بطل الاختيار.

فإن قيل: هلّا جاز أن تختار الأمّة، إذا علم الله تعالى أنّه لا يقع اختيار الأمّة إلّا على المعصوم، فيحسن تكليفهم ذلك؟

قلنا: لا معتبر بالعلم في ذلك؛ لأنّ علمه تعالى بأنّهم لا يختارون إلّا المعصوم لا يكفي في حسن هذا التكليف؛ لأنّه إذا لم يكن لهم طريق إلى الفرق بين المعصوم و غيره فمتى كُلّفوا اختيار معصوم كان فيه تكليف ما لا يطاق، و ذلك قبيح. و تكليف ما لا دليل عليه هو تكليف ما لا يطاق.

و يلزم على ذلك تجويز اختيار الأنبياء و الشرائع و الإخبار عمّا كان و يكون من الغائبات، إذا علم أنّ بعض المكلّفين يتّفق فيه الإصابة في جميع ذلك. فإن ارتكبوا جواز ذلك، كما ارتكب مؤيس بن عمران[3]، قيل لهم: و لم لا يجوز أن يكلّف الله المعارف و لا ينصب عليها أدلّةً إذا علم أنّه يتّفق لهم المعرفة به و بصفاته؟

---

١. ج: -و.

٢. ب: نصدقه.

٣. من شيوخ المعتزلة، انظر: طبقات المعتزلة، ص ٧١.

و يلزم تجويز تكليف الإخبار عمّا يستقبل - و إن لم يتعلّق بالشرائع - و يؤمر بالصدق فيها، و لا فرق بين الجميع في ذلك.

و من ارتكب جميع ذلك عُلم فساد قوله؛ لأنّ المعلوم ضرورةً قبح تكليف أحدنا لغيره بأن يخبر عمّا غاب عنه، و لا دليل له و لا أمارة عليه. و متى أمره بالصدق في ذلك كان قبيحاً منه، و إن غلب في ظنّه أنّه يتّفق له الصدق في جميع ذلك.

و اعلم أنّه رحمه الله أجاز في الذريعة تكليف الشرائع و اختيار الأنبياء و غير ذلك إذا علم الله تعالى ذلك من حالهم، بعد أن يُعلمهم على لسان نبيّ متقدّم أنّهم يصيبون في ذلك.

و فرّق بين القليل في ذلك و الكثير لما يرجع إلى العادة؛ لأنّه لا يمتنع أن يتّفق لواحد أن يصدق في خبر اتّفاقاً، و لا يجوز منه ذلك في أخبار كثيرة، و بني على ذلك الشرائع و غيرها.

و الأقوى عندي أنّه لا فرق بين قليل ذلك و كثيره؛ لأنّ الشرع إذا كان تابعاً للمصالح لا يمتنع أن يجوّز إن يعلم الله تعالى من حالهم أنّهم لا يختارون إلّا ما هو مصلحة لهم، قليلاً كان أو كثيراً. فإن أجزنا ذلك في القليل أجزنا في الكثير، و إن امتنعنا في الكثير يجب أن يمتنع في القليل؛ لفقد الدليل على ذلك، فالكلّ فيه سواء.

و أمّا الفرق بين الإخبار عن مخبر واحد و مخبرات كثيرة لا يتعلّق بالشرع، فإنّ في القليل يجوز أن يصدق و في الكثير لا يجوز، لما يرجع إلى العادة و اختلاف الدواعي.

فعلى ما ذكره، فإن قيل: لو نصّ الله تعالى على صفة، و قال: من كان عليها فاعلموا أنّه معصوم، يجوز أن يكلّف الاختيار لمن تلك صفته.

قلنا: يجوز ذلك إذا كان هناك طريق إلى معرفة تلك الصفة؛ لأنّ هذا نصّ على الجملة؛ لأنّ النصّ على الصفة يجري مجرى النصّ على العين. و لأجل هذا نصّ الله تعالى في الشرعيّات على صفات الأفعال دون أعيان الأفعال، و كان ذلك جائزاً؛ لأنّ العلّة تنزاح به.

فعلى هذا لو كلّف الله تعالى الأمّة أن يختاروا مَن ظاهره العدالة، ثمّ يقول[1] لهم: إنّ مَن كان كذلك يكون معصوماً، و الأمارات على العدالة منصوبةٌ موجودةٌ بالعادة، فإنّ ذلك جائز، كما جاز

---

١. ق (ص ٣١٥): قال.

تكليفنا بتنفيذ الحكم عند شهادة من كان عدلاً، و يكون تنفيذ الحكم معلوماً، و إن كانت العدالة مظنونةً. فكذلك كونه معصوماً يكون معلوماً إذا اخترنا مَن ظاهره العدالة، فإذا علمنا عصمته كانت العدالة أيضاً معلومةً، و ذلك لا ينافي قولنا بالنصّ أو المعجز.

و يمكن أن يرتّب هذا الدليل في اعتبار كثرة الثواب و كونه أفضل عند الله فيه، بأن يقال: ذلك لا يمكن معرفته إلّا بالنصّ و المعجز، فوجب أحدهما.

و يمكن أن نعرف أيضاً أعيان الأئمّة- إذا كانت الأحوال على ما كانت عليه الآن[1]- بضرب من القسمة، بأن نقول: إذا ثبت وجوب الإمامة، و الأمّة في ذلك بين أقوال ثلاثة، فإذا أفسدنا القسمين منها علمنا صحّة القسم الثالث و أنّه الإمام، على ما نعتبره في أميرالمؤمنين عليه و آله السلام، على ما سنبيّنه. و لا يحتاج في هذا الموضع إلى نصّ و لا معجز.

غير أنّ هذا يمكن أن يقال عليه: قولُ من قال بإمامة من ثبتت إمامته لا بدّ أن يستند إلى دليل؛ لأنّه لا يجوز أن يكون صحيحاً بالتخمين أو الاتّفاق. و إذا كان لا بدّ أن يكون صادقاً عن دليل فهو إمّا أن يكون نصّاً أو معجزاً، فقد عاد الأمر إلى ما قلناه.

فإن قيل: كيف تدّعون بطلان الاختيار، و الصحابة لمّا اختلفوا في الإمامة لم يختلفوا في نفس الاختيار، و إن اختلفوا في عين المختارين.

قلنا: لا نسلّم ذلك، بل نبيّن أنّهم اختلفوا في نفس الاختيار أيضاً فيما بعد. و لو سلّمنا ذلك لكان إنكارهم عين المختارين يحتمل أن يكون إنكاراً لنفس الاختيار أيضاً و يحتمل أن يكون لغيره، و إذا احتمل الأمرين بطل ما قالوه.

---

١. ق (ص ٣١٥): إذا كانت الأحوال على ما هي عليه في شرعنا.

فصل: في الإمام بعد النبيّ عليه السلام بلا فصل

أمّا الكلام في أنّ الإمام بعد النبيّ صلى الله عليه و آله بلافصل أميرالمؤمنين صلوات الله عليه، فلنا فيه طريقتان، إحداهما: طريقة القسمة، و الثاني: الاستدلال على إمامته بالنصوص الحاصلة عليه من نصّ القرآن و الأخبار الواردة من جهة النبيّ صلى الله عليه و آله.

[إثبات إمامة أميرالمؤمنين عليه السلام بطريقة القسمة]

و بيان الطريقة الأولى هو أن نقول: قد ثبت بما قدّمناه أنّ مِن شرط الإمام أن يكون مقطوعاً على عصمته. فإذا ثبت ذلك فالأمّة بين قائلَين، أحدهما يقول بوجوب العصمة، و هو يقول الإمام أميرالمؤمنين عليه السلام، و قائل يقول ليس ذلك من شرطه، و يقول إنّ الإمام غيره. و ليس فيهم من يقول إنّ العصمة شرطٌ، مع أنّ الإمام غيره، فالقول بذلك خروج عن الإجماع.

و إن رتّبت فقلت: الأمّة بعد النبيّ صلى الله عليه و آله على ثلاثة أقوال: قائل يقول بإمامة أبي بكر، و قائل يقول بإمامة العبّاس[1] رضى الله عنه، و قائل يقول بإمامة عليّ صلّوات الله عليه. و أجمعوا كلّهم على أنّ أبابكر و العبّاس لم يكونا مقطوعاً على عصمتهما، فبطل بذلك إمامتهما. و إذا بطل ذلك وجب أن تثبت إمامة أميرالمؤمنين صلوات الله عليه، و إلّا خرج الحقّ عن أقوال الأمّة.

---

۱. هو: أبو الفضل، العباس بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف (ت ۳۲ هـ)، من أكابر قريش في الجاهلية و الإسلام، و جدّ الخلفاء العباسيين. قال رسول الله صلّى الله عليه و آله في وصفه: أجود قريش كفّاً و أوصلها، هذا بقية آبائي!. و هو عمه. و كان محسناً لقومه، سديد الرأي، واسع العقل، مولعا بإعتاق العبيد، كارهاً للرق، اشترى ۷۰ عبداً و أعتقهم. و كانت له سقاية الحاج و عمارة المسجد الحرام (و هي أن لا يدع أحداً يسب أحداً في المسجد و لا يقول فيه هجراً) أسلم قبل الهجرة و كتم إسلامه، و أقام بمكة يكتب إلى رسول الله صلّى الله عليه و آله أخبار المشركين. ثم هاجر إلى المدينة، و شهد وقعة «حنين» فكان ممن ثبت حين انهزم الناس. و شهد فتح مكة. و عمي في آخر عمره. و كان إذا مر بعمر في أيام خلافته ترجل عمر إجلالا له، و كذلك عثمان. و أحصي ولده في سنة ۲۰۰ هـ فبلغوا ۳۳۰۰۰ و كانت وفاته في المدينة عن عشرة أولاد ذكور سوى الإناث. راجع عنه: الاستيعاب، ج ۲، ص ۸۱۰؛ أسد الغابة، ج ۳، ص ۶۰؛ الإصابة، ج ۵، ص ۵؛ الأعلام، ج ۳، ص ۲۶۲؛ الطبقات الكبرى، ج ۴، ص ۳.

و ليس لأحد أن يقول: لعلّ الفِرَق الثلاث أخطئوا، و أنّ قول المعصوم قول رابع.

و ذلك؛ أنّ هذا يسقط بالإجماع؛ لأنّ أحداً لم يقله، مع أنّ المعلوم من حال الأمّة أنّه لا قول لها رابع، فبطل بذلك تجويزه. و على الترتيب الأوّل لا يتوجّه هذا السؤال أصلاً.

و مثل هذا يمكن أن يرتّب، بأن نقول: قد ثبت أنّ من شرط الإمام أن يكون أكثر ثواباً عند الله تعالى على وجه القطع، و كلّ من قال بذلك قال إنّ الإمام عليّ عليه السلام؛ لأنّ من خالف في أنّ أبابكر أفضل إنّما خالف في أنّه أفضل في الظاهر، دون أن يكون أفضل عند الله، و لو خالف فيه مخالف لَكُنّا ندلّ على بطلان قوله، و نبيّن أنّ الإمام أميرالمؤمنين عليّ عليه السلام أفضل، و سيجيء الكلام في ذلك.

و لك أن ترتّب مثل ذلك في كونه أعلم الأمّة بجميع الأحكام دقيقه و جليله، و كلّ من قال بذلك قال: إنّ الإمام عليّ عليه السلام؛ لأنّ من قال بإمامة غيره لم يجعل كونه أعلم الأمّة شرطاً، فسقط[1] قوله بذلك.

و النصوص على ضربين: أحدهما نصّ القرآن، و الآخر نصّ السنّة.

[الاستدلال بآية الولاية]

فنصّ القرآن: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ (المائدة: ٥٥). و وجه الدلالة من الآية أنّ المراد بلفظ «وليّكم»[2] في الآية من [كان] متحقّقاً بالأمر و أولى بالقيام به و يجب طاعته، و ثبت أيضاً أنّ المعنيّ بـ «الذين آمنوا» أميرالمؤمنين صلوات الله عليه و آله، و في ثبوت الأمرين ثبوت إمامته عليه السلام.

و هذه الجملة تحتاج إلى بيان أشياء، أوّلها: أنّ لفظة: «وليّ» تفيد الأولى في اللغة، و ثانيها: أنّ المراد بها في الآية ذلك دون غيره من وجوه الاحتمال، و ثالثها: أنّ المراد بـ «الذين آمنوا» أميرالمؤمنين عليّ عليه السلام دون غيره.

و الذي يدلّ على الأوّل ما هو ظاهر من أهل اللغة؛ لأنّهم يقولون: فلان وليّ المرأة؛ إذا كان أولى بالعقد عليها. و يصفون العُصبة بأنّهم أولياء الدم؛ من حيث كانوا أولى بالمطالبة و العفو. و

---

١. ب: فيسقط.

٢. هامش أ: + الله و رسوله.

يقولون للمرشّح للخلافة: إنّه وليّ عهد المسلمين. قال الكميت[1]:

و نعم وليّ الأمر بعد وليّه ... و منتجع التقوى و نعم المؤدّب

و أراد بذلك أولى بالقيام بتدبيره.

قال المبرّد[2]: الوليّ: الذي هو الأحقّ، و مثله: الأولى و المولى، فجعل الثلاث عبارات بمعنى واحد.

فأمّا الذي يدلّ على أنّ المراد في الآية ما قلناه أمران:

أحدهما: أنّه ثبت أنّ المراد بـ «الذين آمنوا» من كان مؤتياً للزكاة في حال الركوع؛ لأنّه تعالى لمّا وصفه بالإيمان وصفه بإيتاء الزكاة في حال الركوع، فيجب أن يراعى ثبوت الصفتين معاً، و قد علمنا أنّ إعطاء الزكاة في حال الركوع لم يثبت إلّا لأميرالمؤمنين، فبطل بذلك أن يراد بذلك جميع المؤمنين. و يستدلّ على ذلك فيما بعد إن‌شاءالله.

و الثاني: أنّه تعالى نفى أن يكون لنا وليّ غير الله تعالى و رسوله و الذين آمنوا بلفظة: «إنّما»؛ لأنّ هذه اللفظة تفيد تحقيق ما ذكر و نفي الصفة عمّن لم يذكر. ألا ترى أنّهم يقولون: إنّما النحاة المدقّقون البصريّون، و إنّما الفصاحة في الجاهليّة، و إنّما أكلت رغيفاً، و إنّما لقيت زيداً، و إنّما لك عندي درهم، و المراد بجميع ذلك التخصيص؛ لأنّهم يعنون نفي التدقيق عن غير البصريّين، و نفي الفصاحة عن غير الجاهليّة، و نفي أكل ما زاد على الرغيف، و نفي اللقاء عمّن عدا زيداً، و

---

١. هو: أبو المستهلّ الكمَيت بن زيد بن خنيس الأسدي (ت ١٢٦ هـ)، شاعر الهاشميين. من أهل الكوفة. اشتهر في العصر الأموي. و كان عالماً بآداب العرب و لغاتها و أخبارها و أنسابها، ثقة في علمه، منحازاً إلى بني هاشم، كثير المدح لهم، متعصبا للمضرية على القحطانية. و هو من أصحاب الملحمات. أشهر شعره «الهاشميات» و هي عدة قصائد في مدح الهاشميين، ترجمت إلى الألمانية. و يقال: إن شعره أكثر من خمسة آلاف بيت. قال أبو عبيدة: لو لم يكن لبني أسد منقبة غير الكميت، لكفاهم. و قال أبو عكرمة الضبي: لو لا شعر الكميت لم يكن للغة ترجمان. اجتمعت فيه خصال لم تجتمع في شاعر: كان خطيب بني أسد، و فقيه الشيعة، و كان فارساً شجاعاً، سخياً، رامياً لم يكن في قومه أرمى منه. راجع عنه: الأعلام، ج ٥، ص ٢٣٣؛ تاريخ الإسلام، ج ٨، ص ٢١٠؛ الفتوح، ج ٨، ص ٢٦٨.

٢. هو: أبو العباس محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الثمالي الأزدي (ت ٢٨٦ هـ)، المعروف بالمُبَرَّد، إمام العربية ببغداد في زمنه، و أحد أئمة الأدب و الأخبار. مولده بالبصرة و وفاته ببغداد. مِن كتبه «الكامل» و «المذكر و المؤنث» و «المقتضب» و «التعازي و المراثي» و «شرح لامية العرب» مع شرح الزمخشريّ، و «إعراب القرآن» و «طبقات النحاة البصريين» و «نسب عدنان و قحطان» رسالة، و «المقرب». قال الزبيدي في شرح خطبة القاموس: المبرّد بفتح الراء المشددة عند الأكثر و بعضهم يكسر. راجع عنه: الأعلام، ج ٧، ص ١٤٤؛ تاريخ الإسلام، ج ٢١، ص ٢٩٩؛ شذرات الذهب، ج ٣، ص ٣٥٦.

نفي ما زاد على الدرهم. و قال الأعشى:

و لست بالأكثر منهم حصى   و إنّما العزّة للكاثر

و أراد نفي العزّة عمّن ليس بكاثر.

و إذا ثبت أنّ المراد بالآية التخصيص ثبت ما أردناه من معنى الإمامة و التحقيق بالأمر؛ لأنّ ولاية المحبّة و الموالاة الدينيّة عامّة في جميع المؤمنين إجماعاً، و بقوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ (التوبة: ٧١).

و الذي يدلّ على توجّه الآية إلى أميرالمؤمنين عليه السلام أمران، أحدهما: أنّه إذا ثبت أنّ المراد بالوليّ الأولى بالتحقيق[١] بالأمور، و كلّ من قال بذلك قال بتوجّهها إليه عليه السلام؛ لأنّ من خالف في ذلك حملها على الموالاة في الدين.

و ثانيهما: أنّه ورد الخبر من طريق الخاصّ و العامّ بنزول الآية فيه عليه السلام عند تصدّقه بخاتمه في حال الركوع، و القصّة فيه مشهورة.

فإذا ثبت أنّه المختصّ بالآية ثبت أنّه الإمام دون غيره؛ لأنّ كلّ من قال إنّ الآية تفيد الإمامة قال هو المخصوص بها دون غيره.

و ليس لأحد أن يقول: إنّ حمل الآية على ما قلتموه يقتضي حملها على مجازَين، أحدهما: أنّ لفظة «الذين» تقتضي الجمع، فحملها على الواحد مجاز. و الثاني: أنّ لفظة «يقيمون الصلوة و يؤتون الزكاة» تفيد الاستقبال، و أنتم تحملونها على الحال، فهلّا جاز لنا أن نحمل قوله: «و يؤتون الزكاة» على أنّه أراد أنّ من صفتهم إيتاء الزكاة، و من صفتهم أنّهم راكعون، دون أن يكون إحدى الصفتين حالاً للأخرى؟

و ذلك؛ أنّ لفظة «يؤتون الزكاة و يقيمون الصلاة» غير مسلّم أنّه للاستقبال، بل بالحال أليق عند النحويين، و إنّما يختصّ بالاستقبال بدخول السين أو سوف فيه، و متى حملناها على الحال لم يكن مجازاً.

و على مذهب من قال إنّ الله تعالى أحدث القرآن في اللوح المحفوظ، يقول: لو سلّم أنّ

---

١. أ: بالتحقق.

حقيقتها الاستقبال كان أيضاً حقيقة؛ لأنّ الفعل لم يكن وقع في تلك الحال.

و أمّا لفظة: «الذين آمنوا» و إن كان للجمع فقد صارت بعرف الاستعمال يعبّر به عن الواحد المعظَّم، و لذلك نظائر كثيرة، فقد صار ذلك حقيقةً في العرف، قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ﴾ (الإنسان: ٢٣)، ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ﴾ (الحجر: ٢٦، المؤمنون: ١٢، ق: ١٦)، و ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا﴾ (القمر: ١٩، ٣١، ٣٤؛ نوح: ١؛ المزمل: ١٥) و غير ذلك من الألفاظ في القرآن و في عرف الاستعمال.

على أنّا لو سلّمنا أنّ ذلك مجاز لكان الحمل على ما قلناه أولى ممّا قالوه؛ لأنّ مجازنا له شاهد، و ما قالوه لا شاهد له، لا في القرآن و لا في العرف.

و أيضاً: فإن حملناها على ما قالوه لم نستفد بالآية شيئاً؛ لأنّ وجوب الموالاة الدينيّة معلوم بغير الآية، و حملها على ما قلناه يفيد ما لا يستفاد إلّا بها.

على أنّه لا بدّ لهم من حمل الآية على مجاز آخر، و هو الخصوص في قوله تعالى: «والذين آمنوا»؛ لأنّ حملها على الاستغراق لا يجوز؛ لأنّ الموالاة في الدين لا يجوز إلّا للمؤمنين، و لا بدّ أن يكون من خوطب بها و وُجّه بقوله: «وليّكم» خارجاً عمّن عنى بـ «الذين آمنوا»، و إلّا أدّى إلى أن يكون كلّ واحد وليَّ نفسه.

و إذا وجب تخصيص الآية صارت مجازاً عند من قال بالعموم، فقد صار معهم مجازان. و متى قلنا: إنّ لفظة «الذين آمنوا» حقيقة في الواحد صار مَعَنا مجاز واحد، فقد صار تأويلنا أولى.

و ليس لأحد أن يقول: المراد بالركوع الخشوع و الخضوع، دون التطأطؤ المخصوص؛ لأنّ ذلك هو المدح في الزكاة، دون إيتائها في حال الركوع؛ لأنّ ذلك نقصان في الصلاة، و ربما كان قطعاً لها.

و ذلك؛ أنّ حقيقة الركوع هو التطأطؤ المخصوص، و إنّما شبّه الخضوع بذلك مجازاً، و قد نصّ على ذلك أهل اللغة، و أنشد في ذلك صاحب كتاب العين للَبيد:

أُخَبِّر أخبار القرون التي مضت ... أدِبُّ كأنّي كلّما قمت راكع

و إذا ثبت أنّ الحقيقة ذلك فلا يجوز حملها على المجاز. و قال صاحب الجمهرة: الراكع: الذي يكبوا على وجهه، و منه: الركوع في الصلاة.

و أمّا قولهم: إنّ ذلك نقصان في الصلاة من حيث هو فعل لا يتعلّق بها، باطل؛ لأنّه إنّما يكون

كذلك لو كان فعلاً كثيراً، فأمّا اليسير من الأفعال فمباح بلا خلاف، خاصّة إذا لم يكن ذلك مانعاً من القيام بشرائط الصلاة و أفعالها و هيآتها.

على أنّ نزول الآية بمدح فاعلها و بشارة النبيّ صلى الله عليه و آله بذلك إيّاه، يدلّ على أنّه وقع على جهة الأفضل.

على أنّا لم نجعل الزكاة في حال الركوع أفضل، بل إنّما جعل الله تعالى ذلك صفةً للذي وصفه بأنّه وليّ لنا، فقال: «إنّما وليّكم الله ورسوله والذين آمنوا» أراد أن يبيّن من عنى بذلك، و بيّنه بالصفة المذكورة على وجه التميز له، كما لو ميّزه باسم اللقب أو صفة الخلقة، لكن علمنا أنّ ذلك وقع على وجه الفضل؛ بحكم نزول الآية و بشارة النبيّ صلى الله عليه و آله بذلك.

فأمّا قول من قال: إنّ الآية نزلت في أقوام كانوا في الصلاة و[1] في الركوع، فقال تعالى: الذين يقيمون الصلاة و يؤتون الزكاة و هم راكعون في الحال، و لم يرد إيتاء الزكاة في حال الركوع، بل أراد أنّ ذلك طريقتهم و هم في الحال راكعون.

فباطل؛ لأنّ ذلك يخالف العربيّة و وجه الكلام؛ لأنّ المفهوم من قول القائل: «إنّما يستحقّ المدح من جاد بماله و هو ضاحك»، و «فلان يغشي إخوانه و هو راكب»، بمعنى الحال، و أفاد ذلك مفاد قوله: يجود بماله في حال ضحكه، و يغشي إخوانه في حال ركوبه.

على أنّا لو حملنا قوله تعالى: «و هم راكعون» على ما قالوه، و لا نجعله حالاً لإيتاء الزكاة، لكان ذلك تكراراً؛ لأنّ قوله: «يقيمون الصلاة» أفاد الركوع؛ لأنّ الصلاة مشتملة على الركوع و غيره، و متى حملناها على ما قلناه استفدنا به أمراً مجدّداً، فكان أولى.

و ليس لأحد أن يقول: المعلوم من حال أميرالمؤمنين عليه السلام أنّه لم يجب عليه الزكاة؛ لقلّة ذات يده، و ما فعله إنّما كان تطوّعاً، و كيف يجعل إعطاء الخاتم زكاةً، و الظاهر أنّ ذلك وقع اتّفاقاً من غير قصد متقدّم، فكيف يكون زكاةً؟[2]

و ذلك؛ أنّه لا ينكر أن يكون عليه السلام مَلِكَ في تلك الحال أقلّ نصاب تجب فيه الزكاة،

---

١. ب: - و.

٢. م (ج٢، ص ٣٠٧- ٣٠٨): فما فعله كان تطوّعاً، فكيف يسمّى زكاة؟ و أيضاً فالظاهر أنّ ذلك وقع اتّفاقاً من غير قصد متقدّم، فكيف يكون زكاة؟

و هو مائتا درهم، و الاستبعاد لذلك لا وجه له. و يمكن أن يكون ذلك تطوّعاً، و سمّيت زكاةً؛ لأنّ هذه اللفظة تقع على الفرض و النفل؛ لأنّ حقيقتها النموّ، و إنّما سمّيت الزكاة في الشرع بذلك لما يؤول إليه في العاقبة.

فأمّا دفع الزكاة فلا بدّ فيه من نيّة، و يجوز أن يكون تجدّد له النيّة في الحال.[1] و جعل الخاتم زكاةً؛ لأنّه من جنس الفضّة، و لو لم يكن من جنسها لكان إعطاؤه بالقيمة جائزاً عندنا.

و ليست الزكاة المذكورة في الآية ما يدخل به في كونه مؤمناً حتّى لا يجوز حملها على النفل؛ لأنّا قد بيّنّا أنّ ذلك خرج مخرج الوصف بذلك و التمييز، دون أن يكون المراد به ما يكون به مؤمناً. و لو صرّح بذلك، حتّى يقول: و الذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة و يتطوّعون بالخيرات، كان جائزاً. و قد بيّنّا أنّ إعطاء الخاتم ليس بعمل كثير يفسد الصلاة، و إنّما هو عمل قليل؛ لأنّه جائز أن يكون أشار إلى السائل بذلك، ففهم منه أنّه أراد التصدّق به عليه. و يسير العمل جائز في الصلاة بلا خلاف.

على أنّه لا يمتنع أن يكون الفعل كان مباحاً في الصلاة ذلك الوقت، كما كان الكلام مباحاً و إنّما نسخ فيما بعد، و لو لم يكن كذلك لما مدح به عليه السلام.

و ليس لأحد أن يقول: الموصوف هاهنا بالركوع هو الذي وصفه بأنّه يبدلّ المرتدّين به بقوله: «فسوف يأتى الله بقوم يحبهم و يحبونه اذلة على المؤمنين- و أراد به طريقة التواضع- ﴿أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ وَلَا يخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ﴾ (المائدة: ٥٤)، و كلّ ذلك يفيد الموالاة في الدين.

و ذلك؛ أنّ هذا غير صحيح؛ لأنّه لا يجب أن يكون الموصوف بإحدى الآيتين هو الموصوف بالآية الأخرى، فلا يمتنع أن يكون المراد بالآية الأولى جميع المؤمنين، و بالثانية أميرالمؤمنين عليه السلام.

على أنّ أصحابنا رووا أنّ الآية الأولى متوجّهة إلى أميرالمؤمنين؛ لأنّ الأوصاف التي ذكرت فيها كلّها حاصلة فيه، من كونه عزيزاً على الكافرين ذليلاً على المؤمنين، مجاهداً في سبيل الله لا

---

١. م (ج٢، ص ٣٠٨): لا بدّ في الزكاة من نيّة، و لكن غير واجب فيها تقديم النيّة، فغير ممتنع أن يكون تجدّد له النيّة في الحال.

يخاف لومة لائم.

و متى حملت الآية الأولى على أبي بكر بيّنّا فساد ذلك في «تلخيص الشافي» بأنّ هذه الصفات المذكورة في الآية لم تكن حاصلةً في أبي بكر؛ لأنّ من المعلوم أنّه لم تكن له نكايةٌ في المشركين و لا قتيل، و لا وَقَف موقف أحد من أهل البأس و النجدة، بل انهزم في مواضع كثيرة، فكيف يوصف بالجهاد مَن هذه صورته؟ و قد روي نزولها في أهل البصرة، روي ذلك عن ابن عبّاس و عمار بن ياسر رضي الله عنهما.

فإن قيل: لو كان المراد بالآية الإمامة لوجب أن يكون إماماً في الحال، و ذلك خلاف الإجماع.

قلنا: قد بيّنّا أنّ المراد بالآية فرض الطاعة و الاستحقاق للتصرّف بالأمر و النهي، و هذا كان ثابتاً في الحال، فلا نسلّم الإجماع على خلافه.

على أنّه لو اقتضى الظاهرُ الحالَ اقتضاه أيضاً فيما بعد ذلك في جميع الأحوال، فإذا علمنا بالإجماع أنّه لم يُرد حال حياة النبيّ عليه السلام بقي ما بعده.

و مَن حمل الآية على ما بعد عثمان سقط قوله بالإجماع؛ لأنّ أحداً لم يحملها على ذلك؛ لأنّ الناس بين قائلَين: قائل يقول ثبتت إمامته بعد عثمان و ثبتت بالاختيار، و قائل يقول بالنصّ. و من يقول ثبتت بالنصّ يقول ثبتت أيضاً بعد النبيّ صلى الله عليه و آله بلا فصل، و ليس فيهم من يقول اقتضت الآية الإمامة بعد عثمان دون بعد الوفاة بلا فصل، فالقول بذلك خروج عن الإجماع.

و من قال الآية نزلت في عبادة بن الصامت [1] فالكلام عليه من وجهين، أحدهما: أنّ هذه رواية آحاد لا يسلّمها أكثر الأمّة، و ما قلناه من نزولها فيه عليه السلام مجمع عليه. و الثاني: أنّ عبادة كان محالفاً لليهود، فلّما أسلم قطعت اليهود حلفه، فاشتدّ ذلك عليه، فأنزل الله تعالى فيه هذه الآية أنّه إن كانت اليهود قطعت حلفه فإنّ الله تعالى وليّه و رسوله و الذين آمنوا؛ تسليةً له و تقويةً لقلبه، و كلّ ذلك جائز.

---

١. هو: أبو الوليد عُبادَة بن الصّامِت بن قيس الأنصاري الخزرجي (ت ٣٤ هـ)، صحابي، من الموصوفين بالورع. شهد العقبة، و كان أحد النقباء، و بدراً و سائر المشاهد. ثم حضر فتح مصر. و هو أوّل من ولي القضاء بفلسطين. و مات بالرملة أو ببيت المقدس. روى ١٨١ حديثاً. و كان من سادات الصحابة. راجع عنه: الاستيعاب، ج ٢، ص ٨٠٧؛ أسد الغابة، ج ٣، ص ٥٦- ٥٧؛ الإصابة، ج ٣، ص ٥٠٥- ٥٠٦؛ الأعلام، ج ٣، ص ٢٥٨.

[الاستدلال بحديث المنزلة]

[اتّفاق الشيعة على نصوص إمامة أمير المؤمنين عليه السلام]

دليل آخر: و يدلّ على إمامته عليه السلام ما نقلته الشيعة - مع كثرتها و انتشارها في البلاد، و تباين آرائها و اختلاف هِمَمها - خلفاً عن سلف، إلى أن اتّصل بالنبيّ صلى الله عليه و آله أنّه نصّ عليه بالإمامة، و أقامه مقامه بلا فصل، فلا يخلون في ذلك من أحد الأمرين: إمّا أن يكونوا صادقين أو كاذبين. فإن كانوا صادقين فقد ثبتت إمامته حسب ما ذكرناه، و إن كانوا كاذبين لم يخلوا من أحد أمور: إمّا أن يكون اتّفق لهم الكذب، فنقلوه تبخيتاً، أو تواطئوا عليه - إمّا بالاجتماع[١] أو المراسلة[٢] - أو جمعهم على ذلك ما[٣] يجري مجرى التواطؤ من الرغبة أو الرهبة، أو اتّفق أحدُ ذلك[٤] في إحدى الفرق الناقلة بيننا و بين النبيّ صلى الله عليه و آله، أو كان الأصل فيهم واحداً ثمّ انتشر الخبر و ظهر، فإذا بيّنّا فساد ذلك أجمع لم يبق إلّا أنّ الخبر صدق.

و لا يجوز أن يكون اتّفق لهم الكذب من غير تواطؤ؛ لأنّ العادة تمنع من وقوع مثل ذلك. ألا ترى أنّا نعلم استحالة أن يتّفق لشعراء جماعة كثيرة التوارد في قصيدة واحدة و وزن واحد و معنى واحد و رَوِيٍّ واحد، و كذلك يستحيل على الجمع العظيم كأهل بغداد أن يتكلّموا بكلام واحد و رَوِيٍّ واحد، يجري ذلك كاستحالته على اجتماعهم على طعام واحد و زيٍّ واحد، و غير ذلك. و إذا ثبتت استحالة ذلك أجمع كان النصّ مثل ذلك.

و لا يجوز أن يكونوا تواطئوا باجتماع بعضهم إلى بعض؛ لأنّ المعلوم استحالة ذلك؛ لكثرتهم و تباعد ديارهم.

و إن تواطئوا بالمكاتبة و المراسلة، فذلك[٥] أيضاً مستحيل؛ لأنّ من المحال أن يكاتب الشيعة في أقطار الأرض بعضهم بعضاً و يتّفقوا على شيء بعينه. و كيف يصحّ ذلك مع أنّ فيهم في كلّ

---

١. أ: بالإجماع.

٢. م (ج٢، ص ٣١١): إما بالاجتماع في موضع أو بالمراسلة و المكاتبة.

٣. م (ج٢، ص ٣١١): جمعهم على ذلك جامع ممّا.

٤. م (ج٢، ص ٣١١): أو اتّفق بعض هذه الوجوه.

٥. أ: و ذلك.

بلد جمعاً عظيماً لا يعرفون ممّن في البلاد إلّا الآحاد، فأمّا الباقون فلا يعرفون، و مَن هذه صورته تستحيل فيه المراسلة.

و لو كان ذلك صحيحاً- على استحالته- لوجب أن يظهر في أوحى[١] مدة؛ لأنّ ما يجري مجرى ذلك من الأمور التي يتواطؤ الناس عليها، فإنّه لا يجوز أن يخفى، و لا بدّ أن يظهر في أسرع الزمان.

و أمّا ما يجري مجرى التواطؤ فمفقود فيهم؛ لأنّ الرغبة في العاجل و الرهبة منتفيان عن النصّ؛ لأنّ من ادّعي له النصّ لم يكن له سلطان يخاف سطوته فيكون ذلك داعياً إلى افتعال النصّ عليه[٢]، بل الصوارف كانت حاصلةً عن نقل فضائله و نشر مناقبه، و الدواعي متوفّرة إلى كتمانها. و لا كان له أيضاً دُنياً فيكون الطمع في نيلها داعياً إلى وضع النصّ له.

و لو كان الأمران حاصلين لمن ادّعي له النصّ لما جاز أن يكون ذلك داعياً إلى افتعال خبر بعينه إلّا من جهة التواطؤ الذي أفسدناه. و إنّما يجوز أن يكون الأمران داعيين إلى وضع فضيلةٍ مّا له في الجملة، فأمّا إلى شيء بعينه على لفظ مخصوص فلا يجوز ذلك.

و ليس لهم أن يقولوا: إذا جاز أن ينقلوا الخبر الصدق لكونه صدقاً، و يكون علمهم أو اعتقادهم لصدقه داعياً إلى نقله من غير تواطؤ، لِمَ لا يجوز أن ينقلوا الكذب أيضاً بمجرّد كونه كذلك من غير تواطؤ؟

و ذلك؛ أنّ الفرق بين الأمرين واضح؛ لأنّ المعلوم أنّ العلم أو الاعتقاد لكون الخبر صدقاً داع إلى نقله، و الاعتقاد لقبح الشيء و كون الخبر كذباً صارف عنه، و إنّما يدعوان[٣] في بعض الأحوال إلى نقله لأمر زائدٍ من نفع أو دفع ضرر، و قد بيّنّا انتفاؤهما عن النصّ. و لو جاز لغير ذلك على بعض الوجوه لما جاز أن يشتمل الخلق العظيم، و إنّما يتّفق ذلك من الآحاد.

و كلّ ما ذكرناه في الطرق الذي يلينا[٤]، بعينه يفسد أيضاً أن يكون اتّفق في كلّ فرقة بيننا و بين

---

١. م (ج٢، ص ٣١٣): أسرع.

٢. كذا. و الصحيح: «له»، كما في: م (ج٢، ص ٣١٣).

٣. ج: يدعو. ب: يدعوا. نسخة بدل ب، أ: يدعون.

٤. م (ج٢، ص ٣١٣): في الطبقة التي تلينا.

النبيّ صـلى الله عليه و آله. على أنّ الذين [1] نقلوا الخبر ذكروا أنّهم أخذوا عن أمثالهم في الكثرة، و اسـتحالـة [2] التواطؤ عليهم، فلو جـاز أن يكونوا كـاذبين في ذلك لجاز أن يكونوا كاذبين في نفس الخبر، و قد بيّنّا فساد ذلك.

و ليس لأحـد أن يقول: إنّ كونهم بصـفـة المتواترين طريقـه الاسـتـدلال، فلا يمتنع أن يكون دخلت عليهم الشبهة، فاعتقدوا فيهم أنّهم بصفة المتواترين، و إن لم يكونوا كذلك.

و ذلـك؛ أنّ العلم بـأنّ الجمـاعـة قـد بلغـت إلى حدّ لا يجوز على مثلها التواطؤ، ممّا يعلم بأدنى اعتبار للعادة، و ليس ذلك ممّا يجوز دخول الشبهة فيه، و إنّما تدخل الشبهة فيما طريقه الدليل.

على أنّ الخبر لو لم يكن متواتراً، بـل كـان الأصــل فيه واحداً فنقله ثمّ انتشـر، لوجب أن يُعلَم الوقـت الـذي أحدث فيه مِن المحدِث له، حتّى يعلم ذلك على وجه لا يختلّ على أحد من العقلاء الأمرُ فيـه. ألا ترى أنّ كـلّ مـذهـب حـدث بعـد اسـتقرار الشـرع [3] فـإنّه علم وقت الحدوث و مَن المحدِثُ له.

ألا ترى أنّ القول بـالتحكيم لمّـا كـان في صـفّين علم ذلك، و القول بالمنزلة بين المنزلتين لمّا كـان الأصــل فيه واصــل بن عطاء و عمرو بن عبيد [4] عُلِم، و كذلك مذهب أبي الهذيل في تناهي مقـدورات الله و إراداتـه و علمه، و كذلك قول النظّام من الإسـلاميين بانقسـام الجزء، و كذلك مـذهـب جهم لمّـا حـدث من جهتـه عُرِف، و كـذلـك مـذهـب ابن كلّاب [5] و الأشـعري في قدم

---

١. م (ج٢، ص ٣١٣): لأنّ الذين.

٢. كذا.

٣. أ: + لم يكن.

٤. هو: أبو عثمان عمرو بن عبيد بن باب البصـري. شيخ المعتزلة في عصـره، و مفتيها. كان جده من سبي فارس، و أبوه نساجاً ثم شرطياً للحجاج في البصـرة. و اشـتهر عمرو بعلمه و زهده و أخباره مع المنصـور العباسـي و غيره. و فيه قال المنصـور: «كلكم طالب صيد، غير عمرو بن عبيد». له رسائل و خطب و كتب، منها: «التفسير» و «الرد على القدرية». صحب الحسين البصري، ثم اعتزله مع واصل بن عطاء. توفي بمران (بقرب مكة) سـنة ١٤٢ق، و رثاه المنصـور، و لم يسـمع بخليفة رثى من دونه، سـواه. راجع عنه: الأعلام، ج ٥، ص ٨١؛ الأنساب، ج ١٢، ص ٣٣٨؛ أنساب الأشراف، ج ٤، ص ٢٣١- ٢٣٥؛ البداية و النهاية؛ ج ١٠، ص ٧٨- ٨٠

٥. هو: عبد الله بن سعيد [أو: ابن محمد] ابن كلاب- كرّمّان- التميمي البصـري، أحد أئمة المتكلمين من أهل السنة، و هو رأس الطائفة الكلّابِيـة. كـانـت بينـه و بين المعتزلة مناظرات في زمن المأمون، و وفاته بعد الأربعين و مائتين. و يقال له ابنُ كلّابٍ، و هو لقب، لشـدّة مجادلَتـه في مجلس المناظرة. و هكذا كما يقال: فلان ابن بَجْدَتِهَا، لا أَنَّ كلّاباً جَدٌّ له كما ظُنَّ. له مصـنّفات منها: «الصـفات» و «خلق

الصفات لمّا لم يتقدّم على جميع ذلك، و كذلك لمّا لم يتقدّم أباحنيفة من جمع[١] مذهبه، و كذلك الشافعي و مالك[٢]، عرف جميع ذلك و لم يشكّ فيه أحد ممّن يستمع الأخبار، فلو كان القول بالنصّ بتلك المنزلة لعرف مثل ذلك و لما خفي على أحد.

و ليس لأحد أن يقول: قد عُرِف ذلك أيضاً في النص؛ لأنّ الذي أحدثه هشام بن الحكم[٣]، و تابعه بعد ذلك ابن الراوندي و أبوعيسى[٤].

و ذلك؛ أنّه لو كان الأمر على ما قالوه لعُلِم ذلك ضرورةً، كما عُلِم نظائره، و لو علم كذلك لما حسن أن يكلّم من خالف فيه و ادّعى اتّصاله بالنبيّ عليه و آله السلام، كما لا يحسن مناظرة من قال إنّ القول بالتحكيم تقدّم من الخوارج، و في الفرق بين الموضعين دليل على بطلان ما قالوه.

فإن قيل: لو كان الأمر على ما قلتموه من النصّ لعلم ذلك ضرورةً، كما علم أنّ في الدنيا البصرة و غير ذلك من البلدان.

قيل: و لو لم يكن النصّ صحيحاً لوجب أن يعلم أنّه لم يكن، كما علم أنّه ليس بين بغداد و البصرة بلد أكبر منهما، و كذلك علم أنّه عليه السلام لم ينصّ على أميرالمؤمنين صلوات الله عليه كما لم ينصّ على المغيرة بن شعبة[٥]، و في العلم بالفرق بين الموضعين دليل على بطلان ما قالوه.

الأفعال» و «الرد على المعتزلة». راجع عنه: الأعلام، ج ٤، ص ٩٠؛ تاج العروس من جواهر القاموس، ج ٢، ص ٣٨٦؛ مقالات الإسلاميين، ص ٢٩٨- ٢٩٩.

١. ب: جمع. نسخة بدل ب: جميع.

٢. هو: أبو عبد الله مالك بن أنس بن مالك الأصبحي الحميري، أبو عبد الله، أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة، و إليه تنسب المالكية، ولد بالمدينة سنة ٩٣ق. و توفي بها سنة ١٧٩. راجع عنه: البداية و النهاية؛ ج ١٠، ص ١٧٤؛ تاريخ الإسلام، ج ١١، ص ٣١٦- ٣٣٢؛ شذرات الذهب، ج ٢، ص ٣٥٠- ٣٥٥.

٣. هو: أبو محمد هشام بن الحكم الشيباني بالولاء، الكوفي، متكلم مناظر، كان شيخ الإمامية في وقته. ولد بالكوفة، و سكن بغداد في أيام الرشيد. حدثت بينه و بين أبي الهذيل مناظرات، و توفي حوالي سنة ١٩٠ق. راجع عنه: مقالات الإسلاميين، ج ١، ص ١٠٦؛ الفرق بين الفرق، ص ٤٧- ٥١؛ الملل و النحل، ج ١، ص ٢١٦- ٢١٧.

٤. أبو عيسى محمد بن هارون الوراق، باحث معتزلي من أهل بغداد، له مصنفات في الاعتزال، توفي ببغداد سنة ٢٤٧ق. راجع عنه: تاريخ الإسلام، ج ١٨، ص ٤٤٧؛ الأعلام، ج ٧، ص ١٢٨؛ البداية و النهاية، ج ١١، ص ١١٣.

٥. هو: أبو عبد الله المُغِيرَة بن شُعْبَة بن أبي عامر بن مسعود الثقفي (ت ٥٠ هـ)، أحد دهاة العرب و قادتهم و ولاتهم. صحابي. ولد في الطائف (بالحجاز) و برحها في الجاهلية مع جماعة من بني مالك فدخل الإسكندرية وافدا على المقوقس، و عاد إلى الحجاز. فلما ظهر الإسلام تردد في قبوله إلى أن كانت سنة ٥ هـ فأسلم. و شهد الحديبية و اليمامة و فتوح الشام. و ذهبت عينه باليرموك. و شهد القادسية

على أنّا قد بيّنّا في كتاب «العُدّة في أصول الفقه» و «تلخيص الشافي»- و هو الذي اختاره رحمه الله في «الذخيرة» و «الشافي»- أنّ الخبر المتواتر على ضربين، أحدهما: يتوقّف في مخبره، فيجوز أن يكون العلم به ضرورةً، و يجوز أن يكون اكتساباً، و هو أخبار البلدان و الوقائع و ما يجري مجراهما، و الآخر: يقطع على أنّه مكتسب مستدلّ على صحّته، و إن كان متواتراً، مثل معجزات النبيّ صلى الله عليه و آله التي هي سوى القرآن، و مثل النصوص التي نرويها و الفضائل. و إذا كان النصوص ممّا يعلم استدلالاً لم يجب أن يعلم ضرورةً[1].

على أنّا ذكرنا هناك أنّه لا يمتنع- مع تسليم أن يكون العلم بمخبر الأخبار ضروريّاً كلّه- أن يكون ما تكاملت شروطه؛ لأنّهم يراعون أن يكون رواته أكثر من أربعة، و أن يخبروا عمّا يعلمونه ضرورةً، و أن يكون كلّ فرقة يحصل العلم عند خبرها، فلا بدّ أن يحصل عند كلّ فرقة مثلها، فلا يمتنع أن يكون هناك شرط رابع، و هو: أن يكون السامعون لم يسبقوا إلى اعتقادٍ ينافيه، فحينئذ لا يحصل لهم العلم الضروريّ، و لا يستبعد ذلك؛ لأنّ العلم الضروريّ إنّما يفعله تعالى تابعاً للمصلحة، فإذا جاز أن يقف على الشروط التي ذكروها جاز أن يقف على شرط زائد. و كيف ينكر ذلك و السبق إلى اعتقادٍ[2] يمنع من توليد النظر العلمَ، و إن كان النظر موجباً للعلم. فإذا منع في الموجبات ذلك فلِمَ لا يجوز أن يمنع فيما طريقه العادة[3].

و لا يلزم على ذلك أن تكون الشيعة عالمة به ضرورة؛ لأنّها سبقت إلى اعتقادٍ ينافيه؛ لأنّه لا يمتنع أن يكون حصول العلم موقوفاً على ما لا يدعو الداعي إلى سبق اعتقادٍ إلى خلافه في الجملة، سبق إليه سابق أو لم يسبق، فالشيعة و إن لم تسبق إلى ذلك فقد سبقهم إليه غيرهم. و لذلك فارَقَ أخبارَ البلدان؛ لأنّ أحداً لا يدعوه الداعي إلى اعتقاد نفي البلدان، بل الدواعي متوفّرة إلى البحث

و نهاوند و همدان و غيرها. و ولاه عمر بن الخطاب على البصرة، ففتح عدة بلاد، و عزله، ثم ولاه الكوفة. و أقره عثمان على الكوفة ثم عزله. و لما حدثت الفتنة بين علي و معاوية اعتزلها المغيرة، و حضر مع الحكمين. ثم ولاه معاوية الكوفة فلم يزل فيها إلى أن مات. و هو أول من وضع ديوان البصرة، و أول من سلم عليه بالإمرة في الإسلام. راجع عنه: الاستيعاب، ج ٤، ص ١٤٤٥- ١٤٤٧؛ أسد الغابة، ج ٤، ص ٤٧١- ٤٧٣؛ الإصابة، ج ١، ص ١٥٧- ١٥٨؛ الأعلام، ج ٧، ص ٢٧٧.

١. ب: ضرورية.

٢. ب: الإعتقاد.

٣. أ: + أولى.

عنها و التنفير[١] منها، فلأجل ذلك شمل العلم بالبلدان لكلّ من سمع الأخبار.

فإن قيل: هلّا عُلم النصّ كما عُلم الصلوات الخمس و فرض الصوم و الحجّ و الزكاة و ما جرى مجرى ذلك من الأمور المعلومة و إن لم تكن معلومةً ضرورةً[٢] عندكم؟ و لِمَ افترق الأمران؟

قيل: لم يحصل العلم بما ذكر في السؤال لأجل أنّها كانت منصوصةً عليها فقط، بل حصل العلم بها لأنّ النصّ وقع عليها من الجمهور الأعظم و السواد الأكثر، و انضاف إلى ذلك العمل بها، و لم يدعُ داعٍ إلى كتمان شيء منها و لا صرف صارف عن نقلها، بل توفّرت الدواعي إلى نشرها؛ لأنّ بها قوام الإسلام و الدين، و كلّ ذلك مفقود في أخبار النص؛ لأنّه إنّما وقع في الأصل بحضرة جماعة ينقطع بنقلهم الحجّة، و لم يقع بمحضر الجمع العظيم، ثمّ عرض بعد ذلك عوارض منعت من نشره و صرفت عن نقله، فغَمُض طريق العلم به و احتيج إلى ضرب من الاستدلال، و جرى مجرى أمور كثيرة[٣] وقع النصّ عليها و لم يحصل العلم بها كما حصل بما قالوه.

ألا ترى أنّ العلم بكيفيّة الصلوات و كيفيّة الطهارات لم يحصل على الحدّ الذي حصل العلم بنفس الصلاة و الطهارة؛ لوجود الاختلاف في ذلك. و كذلك حصل الخلاف في كيفيّة المناسك، و لم يحصل في نفس وجوب الحجّ. و كذلك اختلفوا في كيفيّة قطع السارق، و إن لم يختلفوا في وجوب قطعه في الجملة. و كذلك صفات الإمام عند الخصم و وجوب اختياره و صفة المختارين منصوصٌ عليها و لم يحصل العلم بها كما حصل بما قالوه، بل علمت بضرب من الاستدلال عندهم.

و نظائر ذلك كثيرةٌ جداً ممّا شاركت ما قالوه في باب النصّ عليها، و إن خالفتها في كيفيّة العلم. و كذلك العلم بمعجزات النبيّ صلى الله عليه و آله و معجزات كثيرة سوى القرآن معلومة، و ليس العلم بها كالعلم بما قالوه، بل علمت بضرب من الاستدلال. و لمّا غمض طريق هذا و وضح طريق ذلك افترقا في كيفيّة العلم.

و لا يمكن أن يدّعى العلم بهذه المعجزات كالعلم بالقرآن لوجود الخلاف فيها و عدمه في

---

١. كذا.

٢. م (ج٢، ص ٣١٦): معلومة باضطرار.

٣. أ: + مع.

القرآن؛ لأنّ من خالف الإسلام يوافق في العلم بالقرآن، و إن خالفوا في العلم بالمعجزات الباقية و اعتقدوا بطلانها، و كذلك جماعة من المسلمين اعتقدوا نفيها؛ لأنّ النظّام أنكر انشقاق القمر و قال طريقه الآحاد، و كثير من متكلّمي المعتزلة و غيرهم ذكروا أنّ هذه المعجزات معلومةٌ بالإجماع لا بالتواتر، و لم يبطل ذلك كونها معلومةً بضرب من الاستدلال.

فإن قيل: لم زعمتم أنّه عرض في النصّ ما يمنع من نقله و صرف الصارف عن التظاهر به، حتّى خفي العلم به؟ فإنّ هذه دعوى منكم غير مسلّمة؛ لأنّها مبنيّة على مذهبكم.

قيل: لا يدّعى إلّا ما هو معلوم عندنا و عند المخالفين، و إنّما يدفع المخالف كونها صارفةً عن التظاهر به. ألا ترى أنّ الذي يقوله [المخالف] أنّ الرياسات انعقدت على خلاف النصّ و اعتقد بطلانه، و لقي رواته بالتكذيب و التهجين، و جعل المعتقد له شاذّاً خارجاً عن الجماعة، و على ذلك مضت الأزمنة و الدهور، بل يعتقد المخالف أنّ الصحابة أجمعت[1] على بطلانه، و أنّهم لم يذكروه أصلاً و لا عرفوه. و ما يكون هذه صورته فلا شكّ أنّ جميع ذلك صارف عن التظاهر بنقله، و داع إلى الاستسرار به، و لم يبق شيء من ذلك فيما عورضنا به، بل المخالف لنا يعتقد أنّ جميع ما عدّدناه وقع موقعه، و لم يفعلوا في ذلك إلّا ما هو واجب، و هذا زيادة على ما تقوله الشيعة، فبان الفرق بين الأمرين.

و ليس لأحد أن يقول: إنّ هذه الطريقة توجب سائر ما علم من دينه عليه السلام ضرورةً أن يختصّ به قوم دون قوم، و إن اشترك الكلّ في معرفة نبوّته، و هذا باطل.

و ذلك؛ أنّ ما قالوه قد كان جائزاً لو جرى فيه ما جرى في باب النصّ، من السبق إلى الاعتقاد و الشبهة و لقاء رواته بالتكذيب، فأمّا مع العلم بارتفاع جميع ذلك فلا يجوز على حال.

[بطلان قول البكريّة و العبّاسيّة]

فإن قيل: انفصلوا عن البكريّة و العبّاسيّة[2] إذا ادّعوا النصّ على صاحبَيهم و عارضوكم بمثل

---

١. أ: اجتمعت.

٢. العباسية: هم الذين ذهبوا إلى أنّ العباس عم النبي هو الخيفة لابن أخيه محمد، قالوا: إنّ العباس و بنيه من أهل البيت أيضاً، و هذه الفرقة انقرضت بانتهاء دولة العباسيين، لأنّها لم تبن على أساس من الدين، فالعباس نفسه عرض بعد وفاة الرسول على ابن أخيه علي أن يبايعه بالخلافة، و كان ولده الأكبر عبد الله من أتباع الحسن و الحسين عليهما السلام. راجع عنها: المقالات و الفرق، ص ٦٥- ٧٠؛ فرق

طريقتكم.

قيل: الفرق بيننا و بين من ذكرتم واضح؛ لأمور:

أوّلها: أنّ الدليل قد دلّ على أنّ من شرط الإمام أن يكون مقطوعاً على عصمته، و كونه أكثر الأمّة ثواباً عند الله، و كونه أعلم الأمّة بجميع الأحكام، على ما بيّنّاه فيما مضى، و قد أجمعنا على أنّ أبابكر و العبّاس لم يكونا بهذه المنزلة، فلا يجوز أن يقع النصّ عليهما، و هذا القدر كاف في بطلان ما قالوه.

و ثانيها: أنّ من ذكر في السؤال قوم شذّاذ لا يُعرَفون، و إنّما حكيت مذاهبهم على طريق التعجّب، كما ذكر أقوال السوفسطائية و أصحاب العنود و غيرهم من الفِرَق المبطلة، و لم نر في زماننا هذا، و لا قبلَه رأى أحدٌ إنساناً من أهل العلم له تحصيلٌ يدّعي النصّ على هذين الرجلين، و من اعتقد إمامة أبي بكر فإنّما يعتقدها من جهة الاختيار دون النصّ، فلا وجه للتكثير بهم.

و ثالثها: أقوال ظهرت مِن المدّعى لهم النصّ و غيرِهم يدلّ على بطلان ذلك، منها: قول أبي بكر- على ما رووه- محتجّاً على الأنصار: «الأئمّة من قريش»[1]، فلو كان منصوصاً عليه لكان ذكر ذلك أولى.

و ليس لهم أن يقولوا: إنّ الاحتجاج بما قاله أولى؛ لأنّ في ذلك حسم المادة في كون الإمامة في غير قريش فيما بعد في مستقبل الأوقات، و ليس ذلك في ادّعائه النصّ عليه.[2]

و ذلك؛ أنّ الأمر إن كان على ما قالوه ففيه إطماع غيره في الحال في الإمامة ممّن كان من قريش، فذكر التعيين أولى؛ لأنّه يقطع المادة و يحسم الطمع.

و منها: قوله للأنصار: «بايعوا أيّ هذين الرجلين شئتم»[3]- يعنى أباعبيدة و عُمَر- و لو كان منصوصاً عليه لم يجز منه ذلك.

الشيعة، ص ٤٦- ٤٧.

١. انظر: مسند أحمد بن حنبل، ج ٣، ص ١٢٩؛ كنز العمال، ج ٦، ص ٤٨؛ أنساب الأشراف، ج ١، ص ٥٨٤؛ البدء و التاريخ، ج ٥، ص ١٢٣.

٢. م (ج٢، ص ٣١٨): و ليس في ادّعائه النصّ على نفسه بالإمامة هذه الفائدة.

٣. انظر: الإمامة و السياسة، ج ١، ص ٢٦.

و منها: قوله: «أقيلوني أقيلوني»[١]، و لا يجوز أن يستقيل من لم تثبت إمامته من جهته و إنّما ثبتت بنصّ الرسول صلى الله عليه و آله.

و منها: قول عمر لأبي عبيدة: «امدد يدك أُبايعك»، حتّى قال له أبوعبيدة: ما لك في الإسلام فهّة غيرها.[٢]

و قوله حين حضرته الوفاة: إن أستخلف فقد استخلف من هو خيرٌ منّي- يعنى أبابكر- و إن أترك فقد ترك من هو خير منّي[٣]- يعنى رسول الله عليه و آله السلام- و لم ينكر ذلك عليه أحد من الصحابة.

و منها: قوله: «كانت بيعة أبي بكر فلتةً وقى الله شرّها، فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه»[٤]، و لو كان منصوصاً عليه لما احتاج إلى البيعة، و لا كانت البيعة له فلتةً.

و رابعها: أنّ جميع ما تعلّقوا به ليس في صريحه و لا فحواه دليل على النصّ عليه، مثل قوله: «اقتدوا باللذَين من بعدي؛ أبي بكر و عمر»[٥]، و حديث الرؤيا[٦] و الأحجار[٧]، و قوله: «الخلافة بعدي ثلاثون سنةً»[٨]، و ما أشبه ذلك. و قد بيّنّا ذلك في «تلخيص الشافي».

و كذلك قول العبّاسيّة؛ لأنّهم تعلّقوا بقوله عليه السلام: «ردّوا عَلَيّ أبي»[٩]، و حديث الميراث[١٠] و خبر اللدود[١١] و استثناء الإذخر[١٢] و غير ذلك، و كلّ ذلك أخبار آحاد لا دلالة في صريحها و لا

---

١. انظر: الإمامة و السياسة، ج ١، ص ٣١؛ أبكار الأفكار، ج ٥، ص ٢٥١.

٢. انظر: شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، ج ٢، ص ٢٥. و الفهّة: السقطة و الجهلة و نحوها.

٣. انظر: الإمامة و السياسة، ج ١، ص ٤١.

٤. انظر: صحيح البخاري، ج ٨، ص ٢٠٨.

٥. انظر: مسند أحمد بن حنبل، ج ٥، ص ٣٨٢، ٣٨٥، ٣٩٩، ٤٠٢.

٦. انظر: صحيح البخاري، ج ٩، ص ٤٩.

٧. انظر: مستدرك الحاكم، ج ٣، ص ٦.

٨. انظر: إمتاع الأسماع، ج ١٣، ص ٢١٤؛ البداية و النهاية، ج ٣، ص ٢١٨؛ البدء و التاريخ، ج ٥، ص ٢٣.

٩. راجع: الذخيرة، ص ٤٧١.

١٠. انظر: صحيح البخاري، ج ٨، ص ١٨٥-١٨٦.

١١. انظر: مسند أحمد، ج ٦، ص ١١٨.

١٢. انظر: صحيح البخاري، ج ٢، ص ١١٥.

فحواها على ما قالوه.

و أيضاً: فإنّ العبّاس دعا أميرالمؤمنين عليه السلام إلى مبايعته، فقال له: «امدد يدك أُبايعك، فيقول الناس عمّ رسول الله بايع ابن عمّه، فلا يختلف عليك اثنان»[١]، و لو كان منصوصاً عليه لما جاز منه ذلك، بل كان يقول للقوم: أنا منصوص عَلَيّ.

و ما تعلّقوا به مِن كونه أولى بالمقام؛ من حيث كان عمّاً، أيضاً فاسد؛ لأنّ الإمامة ليست موروثةً، بل هي تابعة للمصالح، فربما اقتضت في البعيد مع وجود القريب. فلا متعلّق بالقرابة و الأولى في ذلك على كلّ حال، و إن كان في أصحابنا من يقول: إنّها لو كانت موروثةً لكان أميرالمؤمنين صلوات الله عليه أولى بها؛ من حيث كان ابن عمّه لأبيه و أمّه، و العبّاس كان عمّاً لأبيه. و المعتمد هو الأوّل.

[ما يمنع من احتجاجه عليه السلام بالنصّ عليه]

فإن قيل: لو كان النصّ عليه صحيحاً لوجب أن يحتجّ به، و يُنكر على مَن دفعه بيده و لسانه، و لما جاز منه أن يصلّي معهم، و لا أن ينكح سَبيهم، و لا أن يأخذ من فيئهم، و لا أن يجاهد معهم، و في ثبوت ذلك كلّه دليل على بطلان ما قلتموه.

قيل: المانع لأميرالمؤمنين صلوات الله عليه من الاحتجاج بالنصّ عليه ما ظهر له بالأمارات التي بانت له من إقدام القوم على الاستبداد بالأمر و إطراح العهد فيه، و عزمهم على إخراج الأمر عن مستحقّه، مع بدارهم إليه و انتهازهم فرصته، فليس مع ذلك من الانتفاع بالحجّة، و خاف أن يدّعوا النسخ لوقوع الحجّة، فتكون البليّة به أعظم و المحنة به أشدّ، و لا يتبيّن الأمر لكلّ أحد أنّ نسخ الشيء قبل وقته لا يجوز. و جوّز أيضاً أن ينكروا وقوع النصّ عليه جملةً، و يكذّبوه في دعواه، فتعظم البليّة.

[وجه ترك النكير عليهم باليد]

و أمّا ترك النكير عليهم باليد فهو أنّه لم يجد عليه ناصراً و لا معيناً، و لو تولّاه بنفسه و خاصّته لربما أدّى ذلك إلى قتله و قتل أهله و أصحابه، فلأجل ذلك عدل عن النكير.

---

١. انظر: تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ١٢٦؛ أنساب الأشراف، ج ٥، ص ٤٣١.

و قد بيّن ذلك عليه السلام في قوله: «أما والله لو وجدتُ أعواناً لقاتلتهم»[١]، و قوله أيضاً بعد بيعة الناس له لمّا توجّه إلى البصرة: «والله لَوْ لَا حُضُورُ النَّاصِرِ وَ قِيَامُ الْحُجَّةِ وَ مَا أَخَذَ اللهُ تَعَالَى عَلَى الْعُلَمَاءِ أَنْ لَا يَقِرُّوا عَلَى كِظَّةِ ظَالِمٍ وَ لَا سَغَبِ مَظْلُومٍ لَأَلْقَيْتُ حَبْلَهَا عَلَى غَارِبِهَا وَ لَسَقَيْتُ آخِرَهَا بِكَأْسِ أَوَّلِهَا وَ لَأَلْفَيْتُمْ دُنْيَاكُمْ أَزْهَدَ عِنْدِي مِنْ عَفْطَةِ عَنْزٍ»[٢]، فبيّن عليه السلام أنّه إنّما قاتل من قاتل لوجود الأنصار، و عدل عن قتال من تقدّم لعدمهم.

و أيضاً: فلو قاتلهم لربما أدّى ذلك إلى بوار الإسلام و إلى ارتداد الأكثر، و قد ذكر ذلك في خطبته عليه السلام، حيث قال: «أَمَا وَ اللهِ لَوْ لَا قُرْبُ عَهْدِ النَّاسِ بِالْكُفْرِ لَجَاهَدْتُهُمْ»[٣].

[إنكاره عليه السلام عليهم باللسان]

و أمّا الإنكار باللسان، فقد أنكره في مقام بعد مقام، نحو قوله: «لم أزل مظلوماً منذ قبض رسول الله صلى الله عليه و آله»[٤]، و قوله: «اللّهم إنّي أستعديك على قريش؛ فإنّهم منعوني حقّي، و غصبوني إرثي»[٥]، و في رواية أخرى: «اللّهم إنّي أستعديك على قريش؛ فإنّهم ظلموني الحجر و المدر»[٦]، و قوله: «والله لقد تقمّصها ابن أبي قحافة، و إنّه ليعلم أنّ محلّي منها محلّ القطب من الرحا، ينحدر عنّي السيل، و لا يرقى إليّ الطير» إلى آخر الخطبة[٧]، و ذلك صريح بالإنكار و التظلّم مِن منعه من الحقّ.

[صلاته و جهاده عليه السلام معهم و أخذه من فيئهم]

فأمّا الصلاة معهم، فإنّه عليه السلام إنّما كان يصلّي معهم لا على طريق الاقتداء بهم، بل كان يصلّي لنفسه، و إنّما كان يركع بركوعهم و يسجد بسجودهم و يكبّر بتكبيرهم، و ليس ذلك

---

١. انظر: كتاب سليم بن قيس، ج ٢، ص ٧٦٦.

٢. انظر: نهج البلاغة للصبحي صالح، ص ٥٠.

٣. انظر: الفصول المختارة، ص ٢٥١.

٤. انظر: كتاب سليم بن قيس، ج ٢، ص ٨٨٣؛ الجمل و النصرة لسيد العترة في حرب البصرة، ص ١٢٣.

٥. انظر: الجمل و النصرة لسيد العترة في حرب البصرة، ص ١٢٣؛ نهج البلاغة للصبحي صالح، ص ٢٤٦، ٣٣٦.

٦. انظر: المناقب لابن شهرآشوب، ج ٢، ص ١١٥.

٧. انظر: نهج البلاغة للصبحي صالح، ص ٤٨؛ الارشاد في معرفة حجج الله على عباده، ج ١، ص ٢٨٧.

بدليل الاقتداء عند أحد من الفقهاء.

فأمّا الجهاد معهم، فإنّه لم يرو أحد أنّه عليه السلام جاهد معهم، و لا سار تحت لوائهم، و أكثر ما روي في ذلك دفاعه عن حرم رسول الله صلى الله عليه و آله و عن نفسه، و ذلك واجب عليه و على كلّ أحد الدفع عن النفس بحكم العقل و الشرع، و إن لم يكن هناك من يقتدي به.

فأمّا أخذه من فيئهم، فإنّما كان يأخذ بعض حقّه، و لمن له حقّ أن يتوصّل إلى أخذه بجميع أنواع التوصّل، و لم يكن يأخذ من أموالهم.

[نكاحه عليه السلام لسبيهم]

و أمّا نكاحه لسبيهم، فقد اختلف في ذلك، فقال قوم: إنّ النبيّ صلى الله عليه و آله قد كان وهب له الحنفيّة، فإنّما استحلّ فرجها بقوله. و قال آخرون: إنّها أسلمت فتزوّجها أميرالمؤمنين عليه السلام. و قال قوم: إنّه اشتراها، فأعتقها[1] ثمّ تزوّجها. و كلّ ذلك جائز ممكن. على أنّ عندنا يجوز وطي سبي أهل الضلال، إذا كان المسبيّ مستحقّاً لذلك، و هذا يسقط السؤال من أصله.

[دخوله عليه السلام في الشورى]

فإن قيل: لو كان عليه السلام منصوصاً عليه لما جاز منه الدخول في الشورى، و لا الرضا به؛ لأنّ ذلك باطل على مذهبكم.

قيل: لأصحابنا عن دخوله في الشورى أجوبةٌ، أوّلها: أنّه إنّما دخل فيها ليتمكّن من إيراد النصّ عليه و الاحتجاج بفضائله و سوابقه و ما يدلّ على أنّه أولى بالأمر و أحقّ، و لو لم يدخلها لم يجز منه[2] أن يحتجّ بذلك ابتداءً، و ليس هناك مقام احتجاج و بحث، فجعل عليه السلام دخولها ذريعةً إلى التنبيه على حقّه حسب الإمكان؛ فإنّه روي أنّه عليه السلام عدّد في ذلك اليوم أكثر فضائله.

و ثانيها: أنّ السبب في دخوله فيها كان التقيّة و الاستصلاح؛ لأنّه عليه السلام لمّا دعي إلى الدخول فيها أشفق أن يمتنع فينسب امتناعه إلى المكاشفة و الطعن على من وضعها، و أنّه يعتقد أنّه صاحب الأمر دون من ضمّ إليه[3]، فحمله على الدخول ما حمله في الابتداء على إظهار الرضا و

---

١. ب، ج: و أعتقها.

٢. م (ج٢، ص ٣٢٣): لم يمكنه.

٣. م (ج٢، ص ٣٢٤): دون من قرن إليه.

التسليم.

[في أنّ الناس لم يدفعوا النصّ بأجمعهم]

فإن قيل: لو كان عليه السلام منصوصاً عليه- على ما تدّعون- لوجب أن يكون من دفعه عن مقامه كافراً مرتدّاً، و في ذلك إكفار الأمّة بأجمعها، و ذلك خروج عن الإسلام.

قيل: الذي نقول في ذلك أنّ الناس لم يدفعوا النصّ بأجمعهم، و لا عملوا كلّهم بخلافه مع علمهم الضروريّ به، و إنّما بادر قوم من الأنصار لمّا قُبِض النبيّ صلى الله عليه و آله إلى طلب الإمامة، و اختلفت كلمة رؤسائهم، و اتّصلت أخبارهم بجماعة من المهاجرين، فقصدوا السقيفة عاملين على إزالة الحقّ عن مستحقّه، و الاستبداد بالأمر دونه.

[دواعي مَن دفع النصّ من الصحابة]

و كان الداعي[1] لهم إلى ذلك حبّهم للرياسة و التمكّن من الحلّ و العقد، و انضاف إلى ذلك ما كان في نفوس جماعة منهم من الحسد لأميرالمؤمنين صلوات الله عليه و العداوة له؛ لقتل من قتل من أقاربهم و آبائهم، و لتقدّمه بالفضائل، و اختصاصه بالمناقب الباهرة التي ما خلا قطّ من اختصّ ببعضها من حسد و غبطة و قصد بعداوة.

و اغتنموا تشاغل بني هاشم بتجهيز النبيّ صلى الله عليه و آله، فحضروا السقيفة، و نازعوا في الأمر، و قوّوا على الأنصار و جرى ما هو معروف.

فلمّا رأى الناس ما فعلوه، و هم وجوه الصحابة و من يحسن الظنّ بمثله و تدخل الشبهة بفعله، توهّم أكثرهم أنّهم لم يتلبسوا بالأمر، و لا[2] أقدموا فيه على ما فعلوه[3] إلّا لعذر يسوغ لهم و يجوز[4]، فدخلت عليهم الشبهة و استحكمت في نفوسهم، و لم يمعنوا النظر في حلّها، فمالوا ميلهم و سلّموا لهم، و بقي العارفون بالحقّ و الثابتون عليه غير متمكّنين من إظهار ما في نفوسهم، فتكلّم بعضهم و وقع فيه من النزاع ما قد روي، ثمّ عاد عند الضرورة إلى الكفّ و الإمساك و إظهار التسليم، مع

---

١. ب: الدواعي.

٢. أ: + ما.

٣. ر (ص ١٢٧): و لا أقدموا فيه على ما أقدموا عليه.

٤. ر (ص ١٢٧): يجوزه.

إبطال الاعتقاد للحقّ، و لم يكن في وسع هؤلاء إلّا نقل ما علموه و سمعوه من النصّ إلى أخلافهم و من يأمنونه على نفوسهم، فنقلوه و تواتر الخبر به عنهم.

[وقوع مثل ذلك في أمم مَن سبق من الأنبياء عليهم السلام]

على أنّ الله تعالى قد أخبر عن أمّة موسى أنّها قد ارتدّت بعد مفارقة موسى إيّاها إلى ميقات ربّه، و عبدوا العِجل و اتّبعوا السامريّ، و هم قد شاهدوا المعجزات، مثل فلق البحر و قلب العصا حيّةً و اليد البيضاء و غير ذلك من المعجزات، و فارقهم موسى عليه السلام أيّاماً معلومة، و النبيّ صلى الله عليه و آله خرج من الدنيا بالموت. فإذا كان كلّ ذلك جائزاً عليهم فعلى أمّتنا أجوز.

على أنّ الله تعالى قد أخبر عن هذه الأمّة و حكم عليها بأنّها ترتدّ، قال الله تعالى: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ﴾ (آل عمران: ١٤٤).

و قال رسول الله صلى الله عليه و آله: «لتتبعنّ سنن من كان قبلكم حذو النعل بالنعل و القذّة بالقذّة، حتّى لو أنّ أحدهم دخل جحر ضبٍّ لدخلتموه. قالوا: فاليهود و النصارى يا رسول الله؟ قال: فمَن إذَن؟»[1].

و قال عليه السلام: «ستفترق أمّتي ثلاثة و سبعين فرقةً، واحدة منها ناجية، و ثنتان و سبعون في النار»[2].

و هذا صريح كلّه يدلّ على جواز الخطأ عليهم بل على وقوعه، فلا ينبغي أن يتعجّب من ذلك.

[تزويج أميرالمؤمنين عليه السلام بنته لعُمَر]

فإن قيل: هب أنّكم لا تكفّرون جميع الأمّة، بل تكفّرون من دفعه مع علمه ضرورةً بذلك، أ ليس كان ذلك ممّن يقلّد[3] الأمر و صار إليه فيجب أن تحكموا بكفره، و لو كان كافراً لما جاز منه عليه السلام أن يزوّجه بنته؛ لأنّ تزويج المؤمنة بالكافر غير جائز. و لمّا رأيناه تزوّج أمّ كلثوم بنته، و روي أنّه رُزِقَ منها ولداً، دلّ على أنّ الأمر بخلاف ما قلتموه.

قلنا: في أصحابنا من أنكر تزويج أميرالمؤمنين عليه السلام بنته لعُمَر أصلاً، فعلى هذا لا سؤال. و

---

١. انظر: كنز الفوائد، ج ١، ص ١٤٤.

٢. انظر: كفاية الأثر، ص ١٥٥.

٣. كذا. و لعلّ الأصحّ: قلّد.

منهم من قال: زوّجه لعلمه بأنّه يقتل دون الوصول إليها.

و الذي نعتمده أنّه إنّما زوّجها إيّاه بعد مدافعة عظيمة و امتناع شديد، و اعتلال عليه بشيء بعد شيء، حتّى تواترت منه الشكاية و كثر منه الاستيحاش و الموجدة[١]، فلقي العبّاس رحمة الله عليه، فشكا إليه، و قال: ليس يمتنع من تزويجي إلّا ليوهم الناس أنّي لست بكُفوٍ لهم، فوالله لئن لم يفعل لأفعلنّ و أفعلنّ، و تكلّم بما[٢] أتت الرواية به، فقال له العبّاس: أنا أكفيك هذا الأمر، فلقي أميرالمؤمنين عليه السلام و حكى له ما جرى، فقال عليه السلام: قد حلفتُ أن لا أُزوّجها منه، فقال العبّاس: رُدّ أمرها إليّ، فردّ أمرها إليه فزوّجه إيّاها. و التزويج على هذا الوجه لا يحتجّ به.

و كذلك روي عن الصادق عليه السلام أنّه قال: «ذلك فرج غُصبنا عليه»[٣].

على أنّ تزويج المؤمنة بالكافر ليس ممّا يحظر في العقل، بل طريقه الشرع، و قد استقرّ في الشرع أنّ من أظهر الشهادتين جاز مناكحته و إن كان على ظاهر اعتقاد يحكم عليه بالكفر به، و عُمَر كان مُظهِراً للشهادتين، فلذلك جاز تزويجه. و أدلّ دليل على الصواب في ذلك فعلُه عليه السلام، مع قيام الدلالة على عصمته و أنّ أفعاله حجّةٌ؛ لأنّه لو كان غير جائز لما جاز منه عليه السلام ذلك.

فإن قيل: لو كان النصّ صحيحاً لما قال له العبّاس عند وفاة النبيّ عليه و آله السلام: «تعال حتّى نسأله عن هذا الأمر أ هو فينا أم لا؟ فإن كان فينا عرفناه و إن كان في غيرنا وصّاه بنا»، و لا قال له بعد وفاته عليه السلام: «امدد يدك أُبايعك، فيقول الناس بايع عمّ رسول الله ابن عمّه»[٤].

و كان يجب أيضاً أن لا يفتي القوم مبتدئاً و لا مستفتياً. و لكان يجب أن ينقض عليهم أحكامهم التي كان يخالفهم فيها. و لكان يجب أن يردّ فدكاً على مستحقّها؛ لأنّها كانت عندكم مغصوبة. و في عدوله عليه السلام عن ذلك دليل على فساد ما تدّعونه.

قيل: لم يقل العبّاس رحمة الله عليه ما روي لأنّه لم يعلم النصّ عليه، و لا أنّه نسيه أو تناساه، و

---

١. أي: الغضب (لسان العرب، ج ٣، ص ٤٤٦).

٢. ج: لما.

٣. انظر: جامع أحاديث الشيعة، ج ٢٥، ص ١٠٩٨.

٤. انظر: تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ١٢٦؛ أنساب الأشراف، ج ٥، ص ٤٣١.

إنّما أراد أن يعلم من النبيّ صلى الله عليه و آله هل الأمر يستقرّ لهم بعده و يسلّم إليهم أم لا؛ فإنّه ليس كلّ من استحقّ أمراً وصل إليه، و قد نصّ النبيّ صلى الله عليه و آله بالإمامة على من لم يسلّم إليه و لا يحصل له، فأراد العبّاس أن يعلم هل يمتثل هذا النصّ أم لا.

و أمّا قوله: «امدد يدك أبايعك» إنّما قال لمّا أقدم القوم على ترك النصّ، و طلبوا الإمامة من جهة الاختيار و البيعة، فأراد أن يحتجّ عليهم بمثل ما احتجّوا به، لا أنّه كان يعتقد أنّ الإمامة ثبتت[1] به، فلم يجبه عليه السلام.

[إفتاء القوم و إقراره عليه السلام أحكامَ القوم]

و أمّا فتياه عليه السلام في الأحكام فممّا يلزمه؛ لأنّ عليه إظهار الحقّ و الفتوى إذا لم يخف ضرراً و[2] فساداً، و لا سؤال على من أظهر الحقّ، و إنّما السؤال فيمن[3] أبطن و ترك إظهاره.

و أمّا إقراره عليه السلام أحكام القوم حين صار الأمر إليه، فلاستمرار التقيّة و الخوف من الفساد في الدين؛ لأنّ الذين بايعوه أكثرهم كان يعتقد إمامة من تقدّم، و أنّ إمامته ثبتت بالاختيار، كما ثبتت إمامة من تقدّمه، و مَن هذه صورته لا يتمكّن من إظهار الخلاف في أحكام القوم على وجه يقدح في إمامتهم.

و خلافه في مسائل خالف فيها إنّما كان كذلك؛ لعلمه أنّ الخلاف فيها لا يوحش و لا يؤدّي إلى التظليم و التفسيق، و ذلك يعلم بشاهد الحال، و لذلك قال لقضاته، و قد سألوه بما ذا يحكمون[4]: اقضوا كما كنتم تقضون، حتّى يكون الناس جماعةً، أو أموت كما مات أصحابي، يعني: من تقدّم موته من أصحابه.

[عدم ردّه عليه السلام الفَدَك]

فأمّا [الـ]فدك، فإنّما لم يردّها لما قلناه من أنّه كان يوحش و يؤدّي إلى تظليم القوم، فعدل عن ذلك.

---

١. ج: تثبت.

٢. ج: + لا.

٣. أ: فيما.

٤. أ: + قال.

على أنّ فدكاً إذا كان حقّاً له و لمن له عليه ولاية، فمَن ترك حقّه لا يقال لِمَ تركته؛ فإنّه مخيّر في ذلك.

و قال بعض أصحابنا: إنّه عليه السلام إنّما لم يردّ؛ لأنّ الخصم كان فيها فاطمة عليها السلام، فلمّا جرى بينها و بين من دفعها عن ذلك ما هو معروف، دعت عليه، و قالت: سيجمعني و إيّاك يوم يكون فيه فصل الخطاب، فوكّلت الأمرَ إلى المخاصمة إلى الله، فأراد عليه السلام المخاصمة فيه يوم القيامة.

فإن قيل: هذا كلّه مبنيّ على أنّ فدكاً كان لها عليها السلام و إنّما دفعت عنه ظلماً و جوراً، فدُلّوا عليه.

قلنا: الذي يقوله أصحابنا و رواه أصحاب الأخبار، أنّ النبيّ صلى الله عليه و آله لمّا نزل قوله تعالى: ﴿وَآتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ﴾ (الإسراء: ٢٦) أنحل فاطمة عليها السلام فدكاً، و سلّمه إليها و كان وكلاؤها فيها في حياة النبيّ صلى الله عليه و آله، فلمّا مضى النبيّ عليه السلام و دُفعت عنها احتجّت بالميراث، و لمن يستحقّ حقّاً أن يتوصّل إليه بكلّ ما يقدر عليه، و نحن ندلّ على كلا الأمرين.

[استحقاق الفدك من جهة النحلة]

أمّا الذي يدلّ على أنّها كانت مستحقّةً من جهة النحلة، أنّه ثبت أنّها ادّعت ذلك، فلا يخلو أن تكون صادقةً في دعواها أو كاذبةً، فإن كانت صادقةً وجب أن يسلّم الحقّ إليها و لا يطالب بالبيّنة؛ لأنّ البيّنة إنّما تثمر غلبة الظنّ بصدق المدّعي، و العلم بصدقه معه القطع، و لهذا جاز للحاكم أن يحكم بعلمه عند كثير من الفقهاء؛ لأنّ علمه أقوى من الشهادة، و لهذا كان الإقرار أقوى من البيّنة؛ من حيث كان الظنّ فيه أصحّ و أقوى، و إذا قدّم الإقرار على البيّنة لقوّته فتقديم العلم أولى؛ لأنّ معه القطع.

و لأجل ذلك لمّا شهد للنبيّ صلى الله عليه و آله خزيمة بن ثابت [1] - ذو الشهادتين - على

---

١. هو: أبو عمارة خُزَيمَة بن ثابت بن الفاكه بن ثعلبة الأنصاري (ت ٣٧ هـ)، صحابي، من أشراف الأوس في الجاهلية و الإسلام، و من شجعانهم المقدمين. كان من سكان المدينة، و حمل راية بني خطمة (من الأوس) يوم فتح مكة. و عاش إلى خلافة علي بن أبي طالب، و شهد معه صفين، فقتل فيها. روى له البخاري و مسلم و غيرهما ٣٨ حديثاً. راجع عنه: الاستيعاب، ج ٢، ص ٤٤٨؛ أسد الغابة، ج ١،

الأعرابيّ قال له النبيّ صلى الله عليه و آله أشَهِدتَ ابتياعي لها؟ فقال: لا و لكنّي علمت ذلك من حيث علمتُ أنّك رسول الله، فقال عليه السلام: قد أجزتُ شهادتك بشهادتين، فسمّي ذا الشهادتين، فأقام النبيّ صلى الله عليه و آله العلم بالصدق مقام الشهادتين، و أمضى الحكم به.

على أنّه روى أنّ أميرالمؤمنين و الحسن و الحسين عليهم السلام و أُمّ أيمن [1] و قنبراً شهدوا لها بذلك، و أنّ أبابكر ردّ عليها و كتب بذلك كتاباً، فلقيها عُمَر، فاسترجع الكتاب منها و خرقه و طعن في الشهادات بما هو معروف، و ذلك مشهور في الرواية.[2]

و إن كانت عليها السلام كاذبةً فذلك باطل من وجوه:

أحدها: أنّ الأمّة أجمعت على أنها لم تكذب في هذه الدعوى، و إنّما خالفوا أنّ مع الصدق هل يجب على الحاكم دفع ذلك إليها أم لا؟

و يدلّ على صدقها ما ثبت من عصمتها، و المعصوم لا يجوز أن يكذب.

[ما دلّ على عصمة فاطمة عليها السلام]

و الذي يدلّ على عصمتها قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يرِيدُ اللهُ لِيذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيتِ وَيطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ (الأحزاب: ٣٣)، و قد روي- بلا خلاف بين الرواة- أنّ النبيّ صلى الله عليه و آله جلّل عليّاً و الحسن و الحسين و فاطمة عليها السلام بكساء، و قال: «اللهم إنّ هؤلاء أهل بيتي، فأذهب عنهم الرجس و طهّرهم تطهيراً»، فنزلت الآية، و كان ذلك في بيت أُمّ سلمة [3] رضى الله

ص ٦١٠؛ الإصابة، ج ٢، ص ٢٤٠- ٢٤١؛ الأعلام، ج ٢، ص ٣٠٥.

١. هي: بركة بنت ثعلبة بن عمرو بن حصن بن مالك بن سلمة بن عمرو بن النعمان، و هي أم أيمن، غلبت عليها كنيتها، كنيت بابنها أيمن بن عبيد، و هي أم أسامة بن زيد. تزوّجها زيد بن حارثة بعد عبيد الحبشي، فولدت له أسامة. يقال لها: مولاة رسول الله، و خادم رسول الله صلّى الله عليه و آله. هاجرت الهجرتين إلى الحبشة و إلى المدينة، و تعرف بأم الظباء. راجع عنها: الاستيعاب، ج ٤، ص ١٧٩٣- ١٧٩٥؛ أسد الغابة، ج ٦، ص ٣٦؛ الإصابة، ج ٨، ص ٣٥٨- ٣٦٢.

٢. انظر: كتاب سليم بن قيس، ج ٢، ص ٦٧٧، ٨٦٨.

٣. أُمّ سَلَمَة (ت ٦٢ هـ) هي: هند بنت سهيل المعروف بأبي أمية (و يقال اسمه حذيفة، و يعرف بزاد الراكب) ابن المغيرة، القرشية المخزومية، أم سلمة: من زوجات النبي صلّى الله عليه و آله تزوجها في السنة الرابعة للهجرة. و كانت من أكمل النساء عقلاً و خلقاً. و هي قديمة الإسلام، هاجرت مع زوجها الأول «أبي سلمة بن عبد الأسد بن المغيرة» إلى الحبشة، و ولدت له ابنه «سلمة» و رجعا إلى مكة، ثم هاجرا إلى المدينة، فولدت له أيضا بنتين و ابناً. و مات أبو سلمة في المدينة من أثر جرح، فخطبها أبو بكر، فلم تتزوجه. و خطبها النبي صلّى الله عليه و آله فقالت لرسوله ما معناه: مثلي لا يصلح للزواج، فإنّي تجاوزت السن، فلا يولد لي، و أنا امرأة غيور، و

عنها، فقالت له عليه و آله السلام: أ لستُ من أهل بيتك؟ فقال عليه و آله السلام لها: «إنّكِ[١] على خير».[٢]

فلا تخلو الإرادة في الآية من إحدى أمرين: إمّا أن تكون إرادةً محضةً لم يتبعها الفعل، أو أرادةً وقع الفعل عندها و قطع على انتفاء الرجس بعد نزولها. فإن أريد الأوّل فذلك باطل؛ لأنّ ذلك لا تخصيص فيه لأهل البيت، بل هو عامّ في جميع المكلّفين، و لا خلاف أنّ الآية فيها تفضيل لأهل البيت.

على أنّ لفظة: «إنّما» تفيد الاختصاص و نفيَ الحكم عمّا عدا من تعلّقت به، و قد بيّنّاه فيما مضى.

فإن قيل: أ ليس تجوّزون أن يكون في آحاد الأمّة معصوم؟ فكيف تكون الآية مخصوصةً بمن ذكرتم؟

قلنا: ظاهر الآية يقتضي ذلك، فإن ثبت في غيرهم ذلك قلنا به، و لم يبطل ذلك الاختصاص في[٣] جميع المكلّفين؛ لأنّ الأكثر بخلافه.[٤]

على أنّ النبيّ صلى الله عليه و آله إنّما سأل الله تعالى أن يطهّرهم و يُذهب عنهم الرجس، و لم يسأل أن يريد ذلك و إن لم يقع، فنزلت الآية مطابقةً لمسألته و إجابةً لدعوته، فيجب أن تكون مفيدةً لما قلناه. و لو لم تفد الآية ما قلناه لما سَألَت أُمّ سلمة عن دخولها فيها أو لا؛ لأنّ الإرادة المحضة عامّة، و إنّما سألت لما فهمت التعظيم و التشريف.

عندي أطفال. فأرسل إليها النبي صلّى الله عليه و آله بما مؤداه: أما السن فأنا أكبر منك، و أما الغيرة فيذهبها الله، و أما العيال فإلى الله و رسوله. و تزوجها. و كان لها يوم الحديبية رأي أشارت به على النبي صلّى الله عليه و آله دل على وفور عقلها. و يفهم من خبر عنها أنها كانت «تكتب» و عمرت طويلا. و اختلفوا في سنة وفاتها، و كانت وفاتها بالمدينة. و بلغ ما روته من الحديث ٣٧٨ حديثاً. راجع عنها: الاستيعاب، ج ٤، ص ١٩٢٠- ١٩٢١؛ أسد الغابة، ج ٦، ص ٣٤٠- ٣٤٣؛ الإصابة، ج ٨ ص ٣٤٢- ٣٤٤؛ الأعلام، ج ٨ ص ٩٧- ٩٨.

١. نسخة بدل ب: أنت.

٢. انظر: كتاب سليم بن قيس، ج ٢، ص ٧٦١.

٣. نسخة بدل أ: من.

٤. م (ج٢، ص ٣٢٧- ٣٢٨): و لم يبطل ذلك تميّزهم من أكثر المكلّفين و أغلبهم و اختصاصهم عليهم السلام بالآية دون الأكثر و الأغلب من الأمّة، لأنّه إن ثبت في آحاد الأمّة من يكون معصوماً، فإنّه لا يكون إلّا شاذّاً نادراً، و أنّ الباقين لا يكونون معصومين.

و إذا ثبت أنّ الآية تقتضي عصمة من تعلّقت به علمنا أنّ أحداً من الأزواج ما دخل فيها؛ لأنّه لا خلاف أنّ واحدةً منهنّ لم تكن معصومةً.

و أيضاً: فقد ثبت أنّها عليها السلام طالبت لا محالة، فلا يخلوا أن تكون عليها السلام اعتقدت وجوب تسليم ما ادّعته إليها، أو لا يجب ذلك. فإن كان الثاني فهي أجلّ قدراً من أن تطالب بما تعلم أنّه يجب منعها منه، و بعلها عليه السلام أفقه و أعلم من أن يمكّنها من ذلك. و إن كان القسم الأوّل فهو الصحيح، و مَن دفعها فهو مُبطل.

و ليس لأحد أن يقول: اعتقدت شبهةً وجوبَ تسليم ما ادّعته، و إن لم يكن واجباً على الحقيقة. لأنّ هذا ممّا لا تدخل في مثله شبهةٌ؛ لأنّ كلّ أحد يعلم أنّ مجرّد الدعوى- من غير علم يقترن به و لا بيّنة- لا يوجب تسليم ما ادّعي. و لو كان هذا جائزاً عليها لما جاز على أميرالمؤمنين صلوات الله عليه، و هو أعلم الخلق، فما كان يجوز أن يمكّنها من ذلك؛ لأنّها لا يجوز أن تكون خرجت[1] بغير أمره و لا أرادته.

و من قال: جوّزت عند شهادة من شهد لها أن يتذكّره غيره فيشهد، باطل[2]؛ لأنّ مثلها عليها السلام في النزاهة و الصيانة لا يتعرّض للتهمة و الظنّة بين الملأ لتجويز وقوع أمرٍ لا أمارة عليه، و لو جاز ذلك عليها لما جاز على أميرالمؤمنين عليه السلام، و كان يجب أن يمنعها منه.

[استحقاق الفدك من جهة الميراث]

و أمّا الذي يدلّ على أنّها لو لم تأخذ حقّها نحلةً لاستحقّته من جهة الميراث، قوله تعالى: ﴿يوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ﴾ (النساء: ١١)، و قوله تعالى: ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ﴾ (النساء: ٧)، و هذه عليها السلام من النساء و من الأولاد، و الآية عامّة لا يجوز تخصيصها إلّا بدليل قاطع.

و ما روي من قوله عليه السلام: «نحن معاشر الأنبياء لا نورّث، ما تركناه صدقة»[3] خبر واحد، لم يروه إلّا أبوبكر. و ما ادّعوه من أنّه استشهد بجماعة غير صحيح؛ لأنّ الاستشهاد إنّما جرى في أيّام

---

١. نسخة بدل ب: + إلى الدعوى.

٢. أ: باطلاً.

٣. انظر: شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، ج ١٦، ص ٢٣٧.

عُمَر، حيث تنازع العبّاس و أميرالمؤمنين صلوات الله عليه.

و لو سلّم أنّهم شهدوا له بذلك لم يخرج من أن يكون خبر واحد لا يوجب العلم، و عندنا لا يجوز تخصيص العموم المعلوم بخبر مظنون، و قد بيّنّاه في كتاب «العُدّة في أصول الفقه».

و يدلّ على صحّة الميراث أيضاً قوله تعالى حكايةً عن زكريا عليه السلام: ﴿وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيا*يرِثُنِي وَيرِثُ مِنْ آلِ يعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيا﴾ (مريم: ٥- ٦).

و ليس لأحد أن يقول: إنّه خاف ميراث العلم و النبوّة، دون الأعيان الموروثة.

و ذلك؛ أنّ لفظ الميراث في الشرع إنّما يفيد ما ينتقل في الحقيقة عن المورّث إلى الوارث، كالأموال و ما جرى مجراها، و إنّما يستعمل في العلم و غيره- ممّا لا يصحّ انتقاله- مجازاً، و لا يجوز أن يعدل عن الحقيقة إلى المجاز بغير دليل.

على أنّه عليه السلام شرط في وارثه أن يكون رضيّاً، و هذا لا يليق إلّا بالمال دون العلم و النبوّة و المقام؛ لأنّ المعلوم أنّه لا يقوم مقام النبوّة إلّا من هو رضيّ.

على أنّه إنّما سأل من يحجب الموالي عن الميراث، و ذلك لا يليق إلّا بالمال؛ لأنّ العلم لا يمنع الولد غيرَه مِن تعلّمه، و النبوّة تابعة للمصلحة، فكونه ولداً لا يمنع منها، بل قد يكون الولد موجوداً و لا يصلح لها و يصلح لأجنبيّ، فلا معنى لذلك.

و يدلّ أيضاً على ذلك قوله: «وورث سليمان داود»، و قد بيّنّا أنّ حقيقة هذه اللفظة في الأموال، دون العلم و النبوّة.

و ليس لأحد أن يقول: الخلاف في نبيّنا هل هو موروث أو لا، دون من تقدّم من الأنبياء، و كون غيره موروثاً لا يمنع من كونه عليه السلام غير موروث.

و ذلك؛ أنّ هذا السؤال يسقطه الإجماع؛ لأنّ الأمّة بين قائلين: قائل يقول الأنبياء كلّهم لا يورثون، و هو مَن خالف الشيعة، و قائل يقول إنّهم كلّهم يورثون، و هم الشيعة، و ليس في الأمّة من يقول إنّ نبيّنا لا يورث دون غيره، فالقول بذلك خروج عن الإجماع. و استيفاء الكلام في الميراث و النحلة بيّنّاه في «تلخيص الشافي»، و هذا عارض هاهنا.

فإن قيل: كيف يجوز أن يقع منهم من الضلال ما قلتموه، مع ما وصفهم الله تعالى به في قوله:

﴿لَقَدْ رَضِيَ اللهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (الفتح: ١٨)، و قوله: ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ﴾ الآية (التوبة: ١٠٠)، و ذلك يمنع من وقوع الضلال الموجب للدخول في النار.

[في مَن يشمله قوله تعالى: «والسابقون الأوّلون»]

قلنا: قوله تعالى: «والسابقون الأوّلون» إنّما ذكر فيه الأوّلين، و مَن وقع منه دفع النصّ لم يكن من أولئك؛ لأنّهم أميرالمؤمنين و جعفر بن أبي طالب و حمزة بن عبدالمطّلب[1] و زيد بن حارثة و خبّاب بن الأرت[2] و غيرهم ممّن ذكر، و من دفع النصّ كان إسلامه متأخّراً.

على أنّه لو ثبت لهم السبق إنّما يثبت لهم السبق إلى إظهار الإسلام، فمن أين أنّ الباطن مثل ذلك؟ و ليس كلّ من أظهر الإسلام كان في باطنه مثله، و الآية متوجّهةٌ إلى من كان ظاهره و باطنه واحداً.

على أنّهم لو كانوا مرادين بالآية لما منع ذلك من وقوع الخطأ منهم، و لا أوجب لهم العصمة؛ لأنّ الرضا المذكور في الآية و ما أعدّ الله من النعيم لا بدّ أن يكون مشروطاً بالمقام على ذلك و الموافاة به بلا خلاف، و إنّما يجوز أن يقطع المكلّف على وصوله إلى الجنّة من غير شرط إذا كان معصوماً، فأمّا إذا كان غير معصوم فلا يجوز ذلك؛ لأنّه يكون إغراءً له بالقبيح، و ذلك لا يجوز منه تعالى.

---

١. هو: أبو عمارة حمزة بن عبد المطلب بن هاشم (ت ٣ هـ)، من قريش، عمّ النبي صلّى الله عليه و آله و أحد صناديد قريش و سادتهم في الجاهلية و الإسلام. ولد و نشأ بمكة. و كان أعزّ قريش و أشدها شكيمة. و لمّا ظهر الإسلام تردد في اعتناقه، ثم علم أنّ أبا جهل تعرّض للنّبي صلّى الله عليه و آله و نال منه، فقصده الحمزة و ضربه و أظهر إسلامه، فقالت العرب: اليوم عزّ محمد و إنّ حمزة سيمنعه. و كفوا عن بعض ما كانوا يسيئون به إلى المسلمين. و هاجر حمزة مع النبي صلّى الله عليه و آله إلى المدينة، و حضر وقعة بدر و غيرها. قال المدائني: أول لواء عقده رسول الله صلّى الله عليه و آله كان لحمزة. و كان شعار حمزة في الحرب ريشة نعامة يضعها على صدره، و لما كان يوم بدر قاتل بسيفين، و فعل الأفاعيل. و قتل يوم أحد فدفنه المسلمون في المدينة، و انقرض عقبه. راجع عنه: الاستيعاب، ج ١، ص ٣٧٠؛ أسد الغابة، ج ١، ص ٥٢٨- ٥٣٢؛ الإصابة، ج ٢، ص ١٠٥- ١٠٧؛ الأعلام، ج ٢، ص ٢٧٨؛ أنساب الأشراف، ج ٤، ص ٢٨٢- ٢٩٤.

٢. هو: أبو يحيى أو أبو عبد الله خباب بن الأرتّ بن جندلة بن سعد التميمي (ت ٣٧ هـ)، صحابي، من السابقين، قيل أسلم سادس ستة. و هو أول من أظهر إسلامه. كان في الجاهلية قيناً يعمل السيوف، بمكة. و لما أسلم استضعفه المشركون فعذبوه ليرجع عن دينه، فصبر، إلى أن كانت الهجرة. ثم شهد المشاهد كلها، و نزل الكوفة فمات فيها و هو ابن ٧٣ سنة. و لما رجع علي من صفين مرّ بقبره، فقال: رحم الله خبابا أسلم راغباً و هاجر طائعاً و عاش مجاهداً. روى له البخاري و مسلم و غيرهما ٣٢ حديثاً. راجع عنه: الاستيعاب، ج ٢، ص ٤٣٧- ٤٣٨؛ أسد الغابة، ج ١، ص ٥٩١- ٥٩٤؛ الإصابة، ج ٢، ص ٢٢١؛ الأعلام، ج ٢، ص ٣٠١.

[في مَن يشمله قوله تعالى: «لقد رضى الله عن المؤمنين»]

و كـذلك قوله تعالى: «لقد رضـى الله عن المؤمنين» يتناول من كان مؤمناً في الباطن مسـتحقاً للثواب، فمن أين لهم أنّ القوم بهذه الصفة؟

على أنّـه تعـالى قـد بيّن من عنـاه بهـذه الآيـة ممّن كان ظاهره و باطنه واحداً، بقوله: «فعلم ما في قلوبهم فـانزل السـكينة عليهم- ثمّ قـال:- ﴿وَأَثَـابَهُمْ فَتْحًـا قَرِيبًـا﴾ (الفتح: ١٨)، فبيّن أنّ الذي أنزل السـكينة عليه هو الذي يكون الفتح على يده، و لا خلاف أنّ أوّل حرب كانت بعد بيعة الرضـوان خيبر، و كان الفتح فيها لأميرالمؤمنين عليه السـلام بعد انهزام من انهزم، فيجب أن يكون هو المعنيّ بالآية.

على أنّ اشـتراط الموافاة في الآية لا بدّ منها، كما قلناه في الآية الأولى، و كذلك ما قلناه من أنّ الآية لو كانت مطلقةً غير مشروطةٍ كان إغراءً، فيعتمد هاهنا أيضاً.

على أنّ من المبايعين تحت الشـجرة و من السـابقين من وقع منه الخطأ؛ لأنّ طلحة [١] و الزبير كانا من جملـة السـابقين و المبـايعين، و قـد وقع منهمـا من الخطـأ العظيم- مِن نكـث بيعة أميرالمؤمنين صـلوات الله عليه و آله، و ضـرب وجهه بالسيف- ما وقع. و كذلك عايشة. و سعد بن أبي وقّاص [٢] من جملـة السـابقين و المبايعين، و قد تأخّر عن بيعة أميرالمؤمنين عليه و آله السـلام. و كلّ ذلك يدلّ على أنّ الخطأ غير مأمون منهم. و قد استوفينا نظائر ذلك و الكلام عليها في «تلخيص الشافي»، فمن أراده وقف عليه من هناك.

[الاستدلال بحديث الغدير]

---

١. هو: أبو محمد طلحة بن عبيد الله بن عثمان التيمي القرشي، صحابي، و أحد السـتة أصحاب الشورى. كان من دهاة قريش و علمائها. شـهد أحداً، قتل يوم الجمل، و دفن بالبصـرة سنة ٣٦ق. راجع عنه: البداية و النهاية؛ ج٧، ص ٢٤٦- ٢٤٨؛ الاستيعاب، ج ٢، ص ٧٦٤- ٧٧٠؛ أسد الغابة، ج ٢، ص ٤٦٧- ٤٧١؛ الإصابة، ج ٣، ص ٤٣٠- ٤٣٣؛ الأعلام، ج ٣، ص ٢٢٩.

٢. هو: أبو إسحاق سَعْد بن أبي وَقَّاص مالك بن أهيب بن عبد مناف القرشي الزهري (ت ٥٥ هـــ)، الصحابي الأمير، و أحد الستة الذين عينهم عمر للخلافة. أسلم و هو ابن ١٧ سـنة، و شـهد بدرا، و افتتح القادسية، و نزل أرض الكوفة فجعلها خططا لقبائل العرب، و ابتنى بها دارا فكثرت الدور فيهـا. و ظل واليا عليها مدة عمر بن الخطاب. و أقره عثمان زمنا، ثم عزله. فعاد إلى المدينة، فأقام قليلا و فقد بصـره. مات في قصـره بالعقيق (على عشـرة أميال من المدينة) و حمل إليها. راجع عنه: الاستيعاب، ج ٢، ص ٦٠٦- ٦١٠؛ أسد الغابة، ج ٢، ص ٢١٤- ٢١٧؛ الإصابة، ج ٣، ص ٦٣- ٦٤؛ الأعلام، ج ٣، ص ٨٧

دليل آخر على إمامته عليه السلام: يدلّ على إمامته عليه السلام ما تواترت من الأخبار، من أنّ النبيّ صلى الله عليه و آله لمّا رجع من حجّة الوداع، و بلغ الموضع المعروف بـ «غدير خم» نزل، و أمر الناس بالاجتماع و نصب الرحالَ، فَرَقي إليها و خطب، و قال بعدها: «ألستُ أولى بكم منكم بأنفسكم؟»، فقالوا: بلى. قال عاطفاً على ذلك: «فمن كنتُ مولاه فعليٌّ مولاه»، و في بعضها: «فهذا عليٌّ مولاه، اللّهم وال من والاه، و عادِ مَن عاداه، و انصر من نصره، و اخذل من خذله». فأتى بجملة من الكلام بعد الجملة التي قدّمها، و كانت الجملة الثانية محتملةً للمعنى الذي هو في الجملة الأولى و لغيره، فوجب حملها عليه دون غيره، على ما جرت عادة الصحابة[1] به في الخطاب.

فإن قيل: دُلّوا أوّلاً على صحّة الخبر؛ فإنّ فيهم مَن دفعه، و منهم من جعله في خبر الآحاد، ثمّ دُلّوا على أنّ «مولى» يفيد معنى «أولى» في اللغة، ثمّ بيّنوا أنّه لا بدّ أن يكون ذلك مراداً بالخبر، دون غيره من الأقسام.

[في ما يدلّ على صحّة حديث الغدير]

قلنا: الذي يدلّ على صحّة الخبر ما تواترت به الشيعة عن النبيّ صلى الله عليه و آله، و ترتيبه ما قدّمناه في[2] النصّ الجليّ، فلا معنى لتكراره. و قد رواه أيضاً مِن مخالفيهم مَن إن لم يزيدوا على حدّ التواتر لم ينقصوا عنه؛ لأنّه ليس في الشرع خبر اتّفق أهل النقل على أنّه متواتر به نُقِلَ كنقل هذا الخبر؛ لأنّ أصحاب الحديث طرقوه[3] من طرق كثيرة، أورده محمّد بن جرير الطبريّ[4] من نيّفٍ و سبعين طريقاً في كتابه، و أبوالعبّاس أحمد بن محمد بن سعيد بن عقدة[5] رواه من مائةٍ و

---

١. كذا. و الصحيح: «عادة الفصحاء»، كما في: م (ج٢، ص ٣٣٤).

٢. نسخة بدل أ: من.

٣. م (ج٢، ص ٣٣٥): أوردوه.

٤. هو: أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد الطبري، المفسر المؤرخ المحدث الفقيه الأصولي. ولد في آمل طبرستان سنة ٢٢٥ هـ و طوف الأقاليم، و استوطن بغداد و توفي بها في شوال سنة ٣١٠ق، من تصانيفه: جامع البيان في تأويل القرآن، و تاريخ الأمم و الملوك و تهذيب الآثار و اختلاف الفقهاء. راجع عنه: الأعلام، ج ٢، ص ١١٩؛ الأنساب، ج ٩، ص ٤٠- ٤١؛ البداية و النهاية؛ ج١١، ص ١٤٥- ١٤٦.

٥. هو: أبو العباس أحمد بن محمد بن سعيد بن عُقْدَة الكوفي مولى بني هاشم (ت ٣٣٢ هـ)، حافظ زيدي جارودي، كان يقول: أحفظ مائة ألف حديث بأسانيدها و أذاكر بثلاث مائة ألف. مولده و وفاته بالكوفة. كانت كتبه ستمائة حمل!. له تصانيف، منها «التاريخ و ذكر من روى الحديث» و «أخبار أبي حنيفة و مسندة» و «الولاية و من روى غدير خمّ» و «الآداب» و «الشيعة من أصحاب الحديث» و «صلح الحسن و معاوية» و كتاب في «تفسير القرآن». راجع عنه: الأعلام، ج ١، ص ٢٠٧؛ شذرات الذهب، ج ٤، ص ١٧٩-١٨٠.

خمس طرق[1]، و ذكره غيره من مائة و خمسة و عشرين طريقاً، و فيهم من قال: إنّه رواه أكثر من هؤلاء. فإن لم يكن مع ذلك متواتراً فليس هاهنا خبر متواتر به.

على أنّ الأمّة بأجمعها قد صحّحت هذا الخبر، و إن اختلفت في تأويله، و لم يُقدم أحد منهم على إبطاله. و لو لم يكن صحيحاً لما خلا من طاعنين فيه؛ لأنّ ذلك كاد أن يكون إجماعاً على خطاء، و ذلك منفيّ عنهم بالاتّفاق.

و ما حكي عن السجستاني[2] من أنّه أنكره فليس بصحيح؛ لأنّه إنّما أنكر المسجد المعروف عند غدير خم، و قال لم يكن ذلك قديماً، فأمّا الخبر فلم ينكره، و تبرّأ ممّا قرّفه به الطبري[3]، و لو أنكره لكان محجوجاً بالإجماع الذي تقدّمه و تأخّر عنه.

و أيضاً: فلا خلاف أنّه عليه و آله السلام احتجّ به يوم الشورى، و لم يقل أحد من الجماعة أنّه لا أصل له، بل أقرّوا به و سلّموه له.

و أيضاً: فنحن إذا بيّنّا فيما بعد أنّ مقتضاه الإمامة لا غير، ثبت لنا صحّته؛ لأنّ كلّ من ذهب إلى أنّ مقتضاه الإمامة قطع على صحّته، و من قال إنّه خبر واحد لم يذهب في مقتضاه إلى معنى الإمامة، فالفرق بين الأمرين خروج عن الإجماع.

[في ما دلّ على أنّ «مولى» يفيد «الأولى»]

فإذا ثبتت صحّته، فالذي يدلّ على أنّ «مولى» يفيد «الأولى» في اللغة فهو استعمال أهلها؛ لأنّ أباعبيدة معمر بن المثنّى[4] لمّا فسّر قوله تعالى: «مأواكم النار هي مولاكم» قال: معناه هي أولى بكم،

---

١. م (ج٢، ص ٣٣٥): مائة و خمسين طريقاً.

٢. هو: أبوبكر عبد الله بن سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني، من كبار حفاظ الحديث. و اشتغل بالتفسير و علم الحديث و الإقراء. كان إمام أهل العراق، و عمي في آخر عمره. ولد بسجستان، و رحل مع أبيه رحلة طويلة، و شاركه في شيوخه بمصر و الشام و غيرهما، و استقر و توفي ببغداد. له تصانيف، منها: «المصاحف» و «المسند» و «السنن» و «التفسير» و «القراءات» و «الناسخ و المنسوخ». ولد بسجستان سنة ٢٣٠ هـ و توفي ببغداد سنة ٣١٦ هـ راجع عنه: الأعلام، ج ٤، ص ٩١؛ الأنساب، ج ٧، ص ٨٤

٣. ذ (ص ٤٤٤): + مِن دفعه الخبرَ.

٤. هو: أبو عبيدة معمر - كجعفر - البصري النحوي اللغوي كان متبحراً في علم اللغة و أيام العرب و أخبارها. و يحكى أنّه كان يقول ما التقى فرسان في جاهلية و إسلام إلّا عرفتهما و عرفت فارسهما، و هو أول من صنف غريب الحديث. و في مروج الذهب: و في سنة ٢١١ مات أبو عبيدة العمري معمر بن المثنى، كان يرى رأي الخوارج، و بلغ نحواً من مائة سنة و لم يحضر جنازته أحد من الناس

و استشهد بقول لبيد:

فغدت كلا الفرجين يحسب أنّه مولى المخافة خلفها و أمامها

و قول أبي عبيدة حجّة في اللغة.

و قال الأخطل[١]، يمدح عبدالملك بن مروان:

فأصبحت مولاها من الناس كلّهم و أحرى قريش أن تهاب و تحمدا

أي: أحقّ بالأمر فيها، و أصبحت سيّدها.

و روي عن النبيّ صلى الله عليه و آله أنّه قال: «أيّما امرأة نكحت بغير إذن مولاها فنكاحها باطل»[٢]، و إنّما أراد بذلك من هو أحقّ بالعقد عليها.

و قد حكينا عن أبي العبّاس المبرّد أنّه قال: الوليّ: الذي هو الأحقّ و الأولى، و مثله المولى، و جعل الثلاث عبارات بمعنى واحد. و من له أنس بالعربيّة و كلام أهلها لا يخفى عليه ذلك.

و في أصحابنا من قال: إنّ هذه اللفظة لا تستعمل في موضع من المواضع إلّا بمعنى الأولى، و إنّما يفيد الأولى في شيء مخصوص بحسب ما يضاف إليه. و قال: ابن العمّ إنّما سمّي مولى؛ لأنّه يعقل عن بني عمّه و يحوز ميراثه، فكان بذلك أولى من غيره، و سمّي الجار مولى؛ لأنّه أولى بملاصقته[٣] من غيره ممّن بعد عنه، و سمّي الحليف مولى؛ لأنّه أولى بنصرة حليفه ممّن لا حلف بينه و بينه، و سمّي المعتق مولى؛ لأنّه أولى بميراث معتقه و تضمّن جريرته من غيره، و كذلك سمّي المعتق مولى؛ لأنّه أولى بنصرة معتقه من غيره، ففي جميع الأقسام الأولى ملحوظ.

بالمصلّى حتّى اكتري لها من يحملها، و له مصنّفات حسان في أيام العرب و غيرها، منها: كتاب المثالب. راجع عنه: مروج الذهب، ج ٣، ص ٤٤٩؛ الأعلام، ج ٧، ص ٢٧٢؛ أبجد العلوم، ج ٣، ص ٢٦.

١. هو: أبو مالك غياث بن غوث بن الصلت بن طارقة، من بني تغلب، شاعر في شعره إبداع اشتهر في عهد بني أمية بالشام، و أكثر من مدح ملوكهم. و هو أحد الثلاثة المتفق على أنهم أشعر أهل عصرهم: جرير، و الفرزدق، و الأخطل. نشأ على المسيحية في أطراف الحيرة بالعراق. ولد سنة ١٩ هـ و توفي سنة ٩٠ هـ و كانت إقامته طوراً في دمشق مقر الخلفاء من بني أمية، و حيناً في الجزيرة حيث يقيم قومه بنو تغلب قومه. كانت بينه و بين جرير و الفرزدق منافسة و هجا كل منهم الآخرين، فتناقل الرواة أشعارهم. راجع عنه: الأغاني، ج ٨ ص ٤١٧- ٤٤٤؛ الأعلام، ج ٥، ص ١٢٣.

٢. انظر: مسند أحمد بن حنبل، ج ٦، ص ١٦٦؛ النهاية في غريب الحديث و الأثر، ج ٥، ص ٢٢٩.

٣. أ: ملاصقة.

[**في أنّ المراد من «مولى» في الحديث هو «الأولى»**]

فإذا ثبت أنّ في أقسامه أولى[1]، فالدليل على أنّ ذلك مراد في الخبر دون غيره ما قدّمناه، من أنّه عليه السلام قدّم جملةً[2] ثمّ عطف عليها بجملة[3] أخرى محتملة لها و لغيرها، فلو لا أنّ المراد بالثانية الأولى[4] و إلّا كان ملغزاً في كلامه، واضعاً له في غير موضعه، و ذلك منفيّ عنه عليه و آله السلام.

ألا ترى أنّ القائل إذا قال لجماعة: أ لستم تعرفون عبدي فلاناً؟ فقرّرهم على معرفة عبدٍ له من جملة عبيده، فلمّا قالوا بلى، قال لهم: فاعلموا أنّ عبدي حرّ؛ لا يجوز أن يريد بقوله: «فأعلموا أنّ عبدي حرّ» إلّا العبد الذي تقدّم تقريره إيّاهم على معرفته، و إلّا أدّى ذلك إلى الإلغاز الذي قدّمناه.

و ليس لأحد أن يقول: لا خلاف أنّه يجوز أن يعطف على المقدّمة مصرّحاً ما لا يرجع إلى معناها؛ لأنّه لو قال بعد تقدير فرض الطاعة: فأحبّوا عليّاً و انصروه، أو شيّعوه في حروبه، كان كلاماً تامّاً صحيحاً جائزاً.

و ذلك؛ أنّا لا ننكر أن يستأنف بعد التقرير كلاماً لا يتعلّق بإيجاب الطاعة و الإمامة، إذا صرّح بذلك، و إنّما أنكرنا أن يعطف بلفظ محتمل لما تقدّم مع احتماله لغيره، و لا يريد به المعنى المتقدّم، و هذا غير حاصل فيما قالوه؛ لأنّ ما قالوه صريح لا يشبه الخبر.

و ليس لهم أيضاً أن يقولوا: المثال الذي ذكرتموه لا يشبه الخبر؛ لأنّه إنّما قبح ممّن قرّر على معرفة عبدٍ له مخصوص، ثمّ عطف على ذلك بقوله «فعبدي حرّ» أن يريد غير العبد الأوّل؛ لأنّه لو أراد غيره لم يكن في تقديم المقدّمة فايدةٌ، و لا للكلام الثاني تعلّق بالأوّل، و لمقدّمة خبر الغدير فايدةٌ صحيحةٌ، و إن عطف عليها بما هو غريب منها، كأنّه قال: والوا عليّاً و افعلوا كذا و كذا؛ لأنّه أمرهم بما يجب طاعته فيه، بعد أن قرّرهم على الطاعة و وجوبها، و هذا ليس بحاصل في المثال الذي قلتموه.

و ذلك؛ أنّا إذاً قدّرنا في مقدمة المثال الذي ذكرناه فايدةً و تعلّقاً بين المعطوف و المعطوف

---

١. م (ج٢، ص ٣٣٦): من جملة محتملات لفظ المولى الأولى.

٢. م (ج٢، ص ٣٣٦- ٣٣٧): + مفيدة لمعنى مخصوص.

٣. م (ج٢، ص ٣٣٧): جملة.

٤. م (ج٢، ص ٣٣٧): فوجب أن يريد بالجملة الثانية ما أراده بالجملة الأولى.

عليه، بأن نقول: لو أنّه قال مقبلاً على جماعةٍ: أ لستم تعرفون صديقي زيداً الذي ابتعتُ منه عبدي فلاناً- و يصفه بصفاته[١]- و أشهدناكم على أنفسنا بالبيع[٢]، ثمّ قال عقيب كلامه هذا: فاشهدوا أنّي قد وهبتُ له عبدي، لم يجز أن يريد بلفظة «عبدي» الثانية إلّا العبد الذي أراده بلفظة «عبدي» الأوّل، و إن كان متى[٣] لم يرد ذلك كان لمقدّمته فايدةٌ، و تعلّق كلامه بعضه ببعض؛ لأنّه لا يمتنع أن يريد بما قدّمه مِن ذكر العبد في الأوّل تعريف الصديق به، و يكون وجه التعلّق بين الكلامين أنّكم إذا كنتم قد شهدتم علينا بكذا فاشهدوا أيضاً بكذا. و لو صرّح بما قدّرناه، حتّى يقول بعد المقدمة المذكورة: فاشهدوا أنّي قد وهبت له عبدي فلاناً،[٤] غير الذي قدّم ذكره من العبيد، كان حسناً جائزاً، و يكون وجه حسن كلامه ما ذكرناه. فثبت بذلك أنّ مع التصريح يحسن ما لا يحسن مع الإجمال و الإطلاق.

و أيضاً: فلو قال لجماعة: أ لستم تعرفون ضيعتي الفلانية؟ فإذا قالوا: بلى؛ قال: فاشهدوا أنّ ضيعتي وقف، لا يجوز أن يريد وقف ضيعةٍ غير الضيعة التي قدّم ذكرها. و إن كان له ضياع كثيرة، و قد كان يجوز أن يصرّح بخلاف ذلك، و يقول بعد التقرير على معرفة الضيعة المعيّنة: فاشهدوا أنّ ضيعتي التي تجاورها وقف، فيصرّح بوقف غيرها، و يكون وجه التعلّق بين الكلامين و فايدةُ المقدّمة الأولى التجاورَ بين الضيعتين. فثبت بذلك أنّه ليس كلّ ما يحسن التصريح به يجوز أن يراد مع الإجمال.

[في أنّ لفظة «أولى» يفيد معنى الإمامة و وجوب الطاعة]

و الذي يدلّ على أنّ لفظة أولى يفيد معنى الإمامة و وجوب الطاعة، استعمال أهل اللغة؛ لأنّهم يقولون: السلطان أولى بتدبير رعيّته و تصريفهم[٥]، و ولد الميّت أولى بميراثه من كثير من أقاربه، و

---

١. ذ (ص ٤٤٦): و يصفه بأخصّ صفاته.

٢. ذ (ص ٤٤٦): بالمبايعة.

٣. م (ج٢، ص ٣٣٨): لو.

٤. ذ (ص ٤٤٦): + و يذكر.

٥. ذ (ص ٤٤٧): تصرّفهم.

المولى أولى بعبده، و المراد بجميع ذلك ملك[1] التصرّف و التدبير و وجوب الطاعة.

و على هذا حمل المفسّرون قوله: ﴿النَّبِي أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾ (الأحزاب: ٦) بلا خلاف بينهم، و معلوم أنّه لا يكون أولى بتدبير الأمّة إلّا من كان إماماً لهم و مفترضَ الطاعة عليهم، إذا لم يكن نبيّاً.

و ليس لأحد أن يقول: لفظة أولى لا بدّ فيها من إضافةٍ حتّى تفيد، و إضافتها إلى أنّه أولى بتدبيرهم كإضافتها إلى أنّه أولى بأن يوالوه و يعظّموه و يحبّوه، فمن أين لكم أنّ المراد به أولى بطاعتهم و بتدبير أمورهم على ما قلتموه؟.

و ذلك؛ أنّ الظاهر من قول القائل: فلانٌ أولى بكذا، الاختصاص بالتدبير و الأمر[2]، لا سيّما إذا أضيف إليه أنّه أولى به من نفسه، و إن جاز خلافه مع الإضافة و التصريح، لكن مع الإطلاق لا يجوز إلّا ما قلناه.

و أيضاً: فظاهر الكلام يقتضي أنّ أميرالمؤمنين صلوات الله عليه أولى بنا فيما كان النبيّ صلى الله عليه و آله أولى بنا فيه، و إذا كان عليه السلام أولى بنا في التدبير و التصريف و وجوب الطاعة، وجب بحكم العطف و مخرج الكلام أن يكون أميرالمؤمنين عليه السلام أولى بنا في ذلك.

و أيضاً: فإنّ القائل إذا قال: فلانٌ و فلانٌ شريكاي في متاعٍ وصفه و عيّنه، ثمّ قال بعد ذلك: فمن كنتُ شريكَه فزيدٌ شريكُه، اقتضى ظاهر كلامه أنّ زيداً شريكه في المتاع الذي تقدّم وصفه بعينه و متى أراد غيره كان ملغزاً معمياً.

[في عموم وجوب طاعته عليه السلام]

فإن قيل: من أين لكم عموم وجوب طاعته في جميع الأمور و لجميع الخلق؟

قلنا: إذا أوجب لأميرالمؤمنين صلوات الله عليه ما هو واجب له، فإذا عمّت طاعته جميع الأمور و جميع الخلق وجب مثل ذلك لأميرالمؤمنين، بحكم العطف الذي قدّمناه.

و أيضاً فكلّ من أوجب بخبر الغدير فرض الطاعة و ولاية التدبير عمّ به كلّ الأمور و جميع

---

١. ذ (ص ٤٤٧): تملك.

٢. ذ (ص ٤٤٧): + و النهي.

الخلق.

فإن قيل: قوله عليه السلام: «فمن كنتُ مولاه» ظاهره يقتضي ثبوت المنزلة في الحال، و ذلك لا يليق بالإمامة؛ لأنّها إنّما ثبتت بعد الوفاة إجماعاً.

قلنا عن ذلك جوابان، أحدهما: أنّ فرض الطاعة الذي اقتضاه الخبر كان حاصلاً لأميرالمؤمنين صلوات الله عليه في الحال، و إنّما لم يأمر لأنّ وجود النبيّ عليه و آله السلام كالمانع له من الأمر و النهي، فإذا زال المنع جاز له الأمر و النهي، كما أنّ من وصّى إلى غيره فإنّ استحقاق التصرّف للوصيّ يحصل في الحال، و إن وقف التصرّف على بعد الوفاة، و كذلك من جعل غيره وليّ عهده يثبت له الاستحقاق في الحال، و إن وقف التصرّف على بعد الوفاة.

و الجواب الثاني: أنّ الظاهر يقتضي ثبوت المنزلة في الحال و فيما بعد من الأوقات، فإذا علمنا بدليل الإجماع أنّه لم يكن معه إمام في الحال ثبت أنّه إمام بعده بلا فصل.

و ليس لأحد أن يقول: هلّا حملتم الخبر على بعد عثمان؛ لأنّه إذا جاز تخصيص بعض الأزمنة جاز تخصيص ما زاد عليه.

و ذلك؛ أنّ هذا يسقطه الإجماع؛ لأنّ أحداً لا يثبت له عليه و آله السلام الإمامة بعد عثمان بهذا الخبر؛ لأنّ من عدا الشيعة يثبتون إمامته بعد عثمان بالاختيار.

طريقة أخرى: و هي أنّا إذا ذكرنا جميع أقسام مولى، و أفسدنا ما عدا الأَولى و فرض الطاعة، ثبت ما أردناه، و قد علمنا أنّه لم يرد المعتِق و لا المعتَق و لا الحليف و لا الجار و لا الصهر و لا الأمام و لا الخلف[1]؛ لأنّ الأمر في بطلان ذلك ظاهر لا يحتاج إلى الدلالة على إفساده.

و لا يجوز أن يريد ابن العمّ؛ لأنّ ذلك معلوم ضرورةً، فلا فائدةَ في ذكره و جمع الناس له.

و لا يجوز أيضاً أن يريد الموالاة في الدين[2] أو ولاء العتق؛ لأنّ ذلك معلوم من دينه عليه و آله السلام، و قد قال الله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ (التوبة: ٧١)، و ما هذه صفته لا يجمع الناس له و إعلامهم ما هو معلوم لهم.

---

١. أ: و لا إمام و لا خلف.

٢. ذ (ص ٤٤٩): + و النصرة فيه.

و ولاء المعتق أيضـاً معلوم أنّه لابن العمّ قبل الشـرع و بعده، و قول عُمَر بن الخطّاب: «بخٍّ بخٍّ يا بن أبي طالـب، فقـد أصـبحت مولاي و مولى كلّ مؤمن و مؤمنة»[١] لا يليق بذلك. فلم يبق إلّا أنّه أراد أولى بالتدبير و فرض الطاعة، و من كان هكذا فهو الإمام.

و ليس لأحـد أن يقول: هلّا حملتم ذلـك على الموالاة ظـاهراً و بـاطنـاً، و تلـك منزلـةٌ تفوق الإمامة، و قد ذهب إلى ذلك جماعة من مخالفيكم.

و ذلـك؛ أنّ السـؤال لا يتوجّـه على الطريقـة الأولى المبنيّـة على المقـدّمـة؛ لأنّ اللفظ لو كـان محتملاً لمـا قـالوه، و إن كـان لا يحتمله لما جاز حمله عليه؛ لما قلناه من وجوب حمل الجملة الثانية على مطابقة الجملة الأولى و مطابقة المقدّمة.[٢]

لكن إذا سُـئلنـا عن ذلـك على هذه الطريقة[٣] فالجواب عنه: أنّه لا يجوز حمل اللفظة على ما لا يحتمله في اللغة و لا عُدّ في أقسـام مولى بوجه من الوجوه،[٤] و لا عرفه أهل اللغة؛ لأنّهم سـمّوا كلّ من تولّى نصـرة غيره بأنّه مولاه، من غير اعتبار الباطن، و المؤمنون يوالي بعضـهم بعضـاً على هذا الوجه، فما قالوه غير معروف.

فـإن قيـل: هـذا اللفظ و إن لم يحتمـل ذلـك بحكم اللغـة؛ فـإنّـه يجوز أن يراد بـاللفظ موالاةٌ مخصوصةٌ؛ لأنّه أثبتها له كما أثبتها لنفسه.

قلنـا: هـذا يسـقطـه الإجماع؛ لأنّ كلّ من جوّز أن يكون معنى الإمامة مراداً بالخبر قطع على أنّه المراد دون غيره، و لم يجوّز خلافه؛ لأنّ من خالف النصّ لا يجوّز أن يكون معنى الإمامة مسـتفاداً من الخبر أصـلاً، و من جوّز ذلـك قطع عليـه، و تجويز ذلـك مع عـدم القطع عليـه خروج عن الإجماع.

و قول من قـال: إنّ هذه المنزلة تفوق الإمامة باطل؛ لأنّ الإمامة تشـتمل على الأمرين؛ لأنّه لا بدّ

---

١. راجع: الطرائف، ص ١٤٧.

٢. م (ج ٢، ص ٣٤٧): لأنّ اللفظ و إن كان محتملاً للمعنى الذي ذكر في السـؤال فرضـاً و تقديراً؛ فإنّه لا يجوز حمله عليه لما قلناه من وجوب حمل الجملة الثانية على المعنى الذي تضمّنه الجملة الأولى التي هي المقدمة.

٣. ذ (ص ٤٤٩): فأمّا إذا سُئل هذا السؤال على طريقة التقسيم، و هي الثانية.

٤. م (ج ٢، ص ٣٤٧): و الموالاة ظاهراً و باطناً لم يذكرها أحد في أقسام المولى بوجه من الوجوه.

أن يكون معصوماً عندنا.

و قد قيل في بطلان حمل اللفظ على الموالاة- إمّا ظاهراً و إمّا[1] باطناً-[2]: إنّ النبيّ صلى الله عليه و آله جعله مولى لنا، كما أنّه عليه و آله السلام كذلك، و لم يقل: من كان مولى لي فهو مولى لعليّ، و المولى هو المتولّي[3] النصرة لا من يتولّى نصرته، فلم يبق إلّا أن يقال: معناه من كنت أولى بأن ينصرني فعليّ أولى بأن ينصره، فذلك راجع إلى أنّ المراد بلفظة «مولى» في الخبر أنّ له المزيّة[4] في هذا المعنى على ما يجب للمؤمنين بعضهم على بعض، و ذلك لا يكون إلّا لمن هو مفروض[5] الطاعة، كالنبيّ و الإمام.

طريقة أخرى: و هي أن تحتمل[6] اللفظة على جميع محتملاتها إلّا ما أخرجه الدليل، و إذا ثبت أنّ من اقسامها فرض الطاعة و الأولى[7] بالتدبير وجب أن يكون ذلك مراداً؛ لدخوله تحت اللفظ.

و أيضاً[8]: ما روي من الصحابة[9] أنّهم فهموا من ذلك الإمامة حتّى نظموا فيه الأشعار، كحسان بن ثابت[10] و قيس بن سعد بن عبادة[11]، و قول عُمَر له الذي قدّمناه، و ذلك لا يليق إلّا بما قدّمناه.

---

١. ب، ج: - أما.

٢. م (ج ٢، ص ٣٤٨): على الموالاة ظاهراً و باطناً.

٣. كذا. و الصحيح: «متولّي»، كما في: ذ (ص ٤٥٠)، و م (ج ٢، ص ٣٤٨).

٤. ذ (ص ٤٥١): أنّ المراد بلفظة «مولى» في الخبر: «الأولى»، و لا يكون أحدٌ أولى بأن ينصره و يُعينه، و يكون له المزيّة.

٥. م (ج ٢، ص ٣٤٨): مفترض.

٦. كذا. و الصحيح: «تحمل»، كما في: م (ج ٢، ص ٣٤٨).

٧. م (ج ٢، ص ٣٤٨): الأولوية.

٨ م (ج ٢، ص ٣٤٨): و يؤيّده و يؤكّده.

٩. م (ج ٢، ص ٣٤٨): + ممّا يقتضي.

١٠. هو: أبو الوليد حَسَّان بن ثابت بن المنذر الخزرجي الأنصاري (ت ٥٤ هـ)، الصحابي، شاعر النبي صلّى الله عليه و آله و أحد المخضرمين الذين أدركوا الجاهلية و الإسلام. عاش ستين سنة في الجاهلية، و مثلها في الإسلام. و كان من سكان المدينة. و اشتهرت مدائحه في الغسانيين، و ملوك الحيرة، قبل الإسلام، و عمي قبيل وفاته. لم يشهد مع النبي صلّى الله عليه و آله مشهداً، لعلة أصابته. و كانت له ناصية يسدلها بين عينيه. و كان يضرب بلسانه روثة أنفه من طوله. قال أبو عبيدة: فضل حسان الشعراء بثلاثة: كان شاعر الأنصار في الجاهلية، و شاعر النبي في النبوّة، و شاعر اليمانيين في الإسلام. و كان شديد الهجاء، فحل الشعر. توفي في المدينة. و قد انقرض عقب حسان. راجع عنه: الاستيعاب ج ١، ص ٣٤١؛ أسد الغابة ج ١، ص ٤٨٢- ٤٨٤؛ الإصابة ٢، ص ٥٦؛ الأعلام ٢، ص ١٧٥- ١٧٦.

١١. هو: قَيس بن سعد بن عبادة بن دليم الأنصاري الخزرجي المدني (ت ٦٠ هـ)، وال، صحابي. من دهاة العرب، ذوي الرأي و المكيدة

و لم يسمع من أحد النكير عليهم، و النبيّ صلى الله عليه و آله بمرأى و مسمع و لم يردّ عليهم، و لا قال: إنّي ما أردت ذلك، فدلّ[1] ذلك على أنّ المراد ما قلناه.

[الاستدلال بحديث المنزلة]

دليل آخر: و يدلّ على إمامته عليه و آله السلام أيضاً قول النبيّ صلى الله عليه و آله له: «أنت منّي بمنزلة هارون من موسى، إلّا أنّه لا نبيّ بعدي»[2]، فأثبت عليه و آله السلام له جميع منازل هارون من موسى إلّا ما أخرجه الاستثناء من النبوّة، و أخرجه العرف من الأخوّة. و قد ثبت أنّ منازل هارون من موسى كانت أشياء، منها: أنّه كان أخاه لأبيه و أُمّه، و شريكه في نبوّته، و أحبّ القوم إليه، و ممّن شدّ الله به أزره، و كان مفترض الطاعة على أمّته و خليفته على قومه؛ قال الله تعالى حكايةً عن موسى عليه السلام: ﴿وَاجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِنْ أَهْلِي*هَارُونَ أَخِي*اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي*وَأَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي﴾ (طه: ۲۹- ۳۲)، فقال تعالى إنّه: ﴿قَدْ أُوتِيتَ سُؤْلَكَ يا مُوسَى﴾ (طه: ۳٦)، و قال في موضع آخر: ﴿وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾ (الأعراف: ۱٤۲).

و إذا كانت هذه المنازل حاصلةً لهارون، و قد جعلها النبيّ صلى الله عليه و آله لأميرالمؤمنين عليه السلام إلّا ما استثناه من النبوّة لفظاً و الأخوّة عرفاً، وجب أن يثبت ما عداها من المنازل.

[ما دلّ على صحّة حديث المنزلة]

و ليس لأحد أن ينازع في صحّة الخبر؛ لأنّ ما دلّلنا به على صحّة الخبر الأوّل بعينه دالّ على

في الحرب، و النجدة. و أحد الأجواد المشهورين. كان شريف قومه غير مدافع، و من بيت سيادتهم. و كان يحمل راية الأنصار مع النبي صلّى الله عليه و آله و يلي أموره، و في البخاري أنه كان بين يدي النبي صلّى الله عليه و آله بمنزلة الشرطي من الأمير. و صحب علياً في خلافته، فاستعمله على مصر سنة ۳٦- ۳۷ هـ و عزل بمحمد بن أبي بكر. و عاد إلى علي، فكان على مقدمته يوم صفين. ثم كان مع الحسن بن علي حتى صالح معاوية، فرجع إلى المدينة. و توفي بها في آخر خلافة معاوية. و قيل: هرب من معاوية (سنة ۵۸) و سكن تفليس فمات فيها. و لم يكن في وجهه شعر. و كان من أطول الناس و من أجملهم. راجع عنه: الاستيعاب، ج ۳، ص ۱۲۸۹- ۱۲۹۳؛ أسد الغابة، ج ٤، ص ۱۲٤- ۱۲۵؛ الإصابة، ج ۵، ص ۳۵۹- ۳٦۱؛ الأعلام، ج ۵، ص ۲۰٦.

۱. م (ج ۲، ص ۳٤٦): + كلّ.

۲. انظر: صحيح البخاري، ج ۵، ص ۲٤، و ج ٦، ص ۳؛ صحيح مسلم، ج ٤، ص ۱۸۷۰؛ سنن الترمذي، ج ۵، ص ۵۹٦؛ مسند أحمد بن حنبل، ج ۱، ص ۱۷۳؛ الاستيعاب، ج ۳، ص ۱۰۹۷؛ أسد الغابة، ج ۳، ص ٦۰۳؛ إمتاع الأسماع، ج ۲، ص ۵۰.

صحّة هذا الخبر، من تواتر الشيعة، و نقل الفريقين المختلفين، و إجماع الأمّة على قبوله مع اختلافهم في تأويله، و قد ذكروه أيضاً في صحيحهم، و استدلاله به يوم الشورى، و غير ذلك من الوجوه، فلا وجه لإعادة القول فيه.

فإن قيل: هارون عليه السلام مات في حياة موسى عليه السلام و لم تثبت له منزلة من موسى بعد وفاته، فكيف تستدلّون بذلك على حصول الإمامة لأميرالمؤمنين صلوات الله عليه بعد وفاة النبيّ عليه السلام؟

قيل: هارون كان خليفة موسى في حال حياته، و كان ممّن لو بقي إلى بعد وفاته كانت خلافته ثابتةً، كما كانت الخلافة من مقتضى النبوّة، و كان يجب متى انتفت النبوّة أن تنتفي الخلافة، فإذا بقي أميرالمؤمنين صلوات الله عليه إلى بعد الوفاة فيجب أن تكون الخلافة حاصلةً له.

فإن قيل: و لِمَ زعمتم أنّه لو بقي هارون لكانت خلافته من موسى عليه السلام ثابتةً؟

قيل: لأنّه إذا ثبت له هذه المنزلة في حال الحياة فلا يجوز أن يزول عنها؛ لأنّها منزلة جليلة لا يجوز أن يحطّ عنها من ثبتت نبوّته؛ لأنّ ذلك يقتضي غاية التنفير.

و ليس لأحد أن يقول: إذا كان الأمر على ذلك فإنّما لم يجز في هارون أن يزول عنها لكونه نبيّاً، فإذا استثنى النبوّةَ عن أميرالمؤمنين صلوات الله عليه فيجب أن لا تثبت له الخلافة.

و ذلك؛ أنّه إنّما كان يجب انتفاء الخلافة بانتفاء النبوّة لو كانت الخلافة من مقتضى النبوّة، و كان يجب متى انتفت النبوّة أن تنتفي الخلافة، فأمّا[1] الأمر بخلاف ذلك، فليس إذا انتفت النبوّة يجب أن تنتفي الخلافة؛ لأنّ إحدى المنزلتين منفصلةٌ عن الأخرى. ألا ترى أنّ أحدنا لو قال لوكيله: أعط فلاناً من مالي كذا و كذا؛ لأنّه استحقّ عليَّ من ثمنِ مبيعٍ، ثمّ قال: و أنزِل فلاناً منزلته، و أجرِه في ذلك مجراه؛ فإنّ ذلك يجب له من أرش جراح[2] أو قيمة متلَف، و ذكر وجهاً يخالف الأوّل، لوجب على الوكيل أن يسوّي بينهما في العطية، و لا يخالف بينهما من حيث اختلفت جهة استحقاقهما.

و هذا يوجب ثبوت الخلافة لأميرالمؤمنين عليه السلام بعد وفاة النبيّ عليه السلام، كما كان

---

١. م (ج٢، ص ٣٥٠): + إذا كان.

٢. ذ (ص ٤٥٤): جناية.

يجب لهارون بعد أخيه عليهما السلام لو بقي بعده، و إن كان وجه وجوب ذلك في هارون ما يرجع إلى النبوّة، من تجويز التنفير[١].

فإن قيل: ما هو مقدّر غير واقع كيف يوصف بأنّه منزلة؟ و إنّما يوصف بذلك ما هو ثابت حاصل في الحال. ألا ترى أنّ صلاةً سادسةً لا تعدّ من الشرع، و لا قبلةً أخرى من حيث لو كان النبيّ تعبّد بها لكانت شرعاً؛ لأنّ التعبّد لم يقع، و كذلك ما قلناه.

قلنا: لا يمتنع وصف المنزلة المقدّرة بأنّها منزلةٌ، إذا كان لها سبب استحقاق. ألا ترى أنّ الدَين المؤجّل يوصف بأنّه حقٌّ و دَينٌ، كما يوصف بذلك[٢] الحالُّ سواءً، و لو أنّ إنساناً قال: فلانٌ منّي بمنزلة زيد من عمرو، و[٣] علمنا أنّ لزيد من الاختصاص بعمرو بحيث لا يسأله شيئاً إلّا أجابه إليه، غير أنّه لم يسأله درهماً، ثمّ سأل فلانٌ القائلَ درهماً، لم يكن له أن يمنعه و يقول: إنّما شبّهت منزلتك بمنزلة زيد من عمرو، و زيد ما سأل عمرواً درهماً و لا أعطاه إيّاه، فأنت أيضاً لا تستحقّه؛ لأنّ وجوب إعطائه له لو سأله أمر مقدّر، و ذلك أنّه بمنزلةٍ[٤]؛ بل العقلاء كلّهم يوجبون[٥] عليه إعطاء الدرهم؛ لثبوت العلم بأنّ من شبّه حاله بحاله لو سأل[٦] لأعطاه.

و ليس كذلك الصلاة السادسة لأنّها إنّما لم توصف بأنّها شرع؛ لأنّه لم يثبت لها سببُ وجوبٍ[٧]، بل سبب وجوبها مقدّر، كما أنّها مقدّرةٌ. و إنّما يشبه ذلك لو قال: صلّوا بعد سنةٍ صلاةً سادسةً؛ فإنّه متى قال ذلك فإنّما تصف هذه الصلاة الآن بأنّها من شرعه عليه و آله السلام، و إن كان وقوعها منتظراً.

و لو سلّمنا أنّ المقدّر لا يوصف بأنّه منزلةٌ تمّ ما أردناه؛ لأنّ استحقاق هارون من موسى خلافته بعد وفاته كان حاصلاً في الحال، فوجب بذلك وصفه بأنّه منزلةٌ لثبوته، و كذلك لو أوصى إنسانٌ

---

١. م (ج٢، ص ٣٥٢): من تنزيهه عمّا يوجب التنفير.

٢. م (ج٢، ص ٣٥١): + الدَين.

٣. أ، ج: - و.

٤. م (ج٢، ص ٣٥١): و المقدّر ليس بمنزلة.

٥. ج: لو سأله أمر مقدّر و ذلك ليس بمنزلة بل العقلاء كلّهم يوجبون.

٦. ذ (ص ٤٥٨): + درهماً. م (ج٢، ص ٣٥١): + عمرواً.

٧. م (ج٢، ص ٣٥١): + محقّق.

إلى غيره، فإنّه يثبت له استحقاق التصرّف في ماله في الحال، و إن وقف التصرّف على بعد الوفاة، فلا تضايق في أنّ المقدّر منزلةٌ أو[١] ليس كذلك، و إن كان الصحيح ما قلناه.

فإن قيل: إذا قلتم إنّ المقدّر منزلةٌ فانفصلوا[٢] ممّن قال هذا الخبر دالٌّ على نفي الإمامة عن أميرالمؤمنين صلوات الله عليه و آله؛ من حيث علمنا أنّ هارون لم يخلف موسى بعد وفاته، فإنّه إذا كانت منازل هارون قد جعلت لأميرالمؤمنين عليه السلام فيجب أن لا يكون إماماً بعده.

قيل: هارون و إن لم يبق بعد أخيه فقد بيّنّا أنّه كان ممّن لو بقي لَخلّفه في أمّته؛ فإنّ ذلك منزلةٌ، و إن كانت مقدّرةً. و لو لم توصف هذه بذلك لوُصف الاستحقاق لها بذلك في الحال، فإذا جعلت هذه المنزلة لأميرالمؤمنين صلوات الله عليه و بقي بعد النبيّ صلى الله عليه و آله فواجب أن يكون إماماً بعده، و خليفةً له في أمّته، و لا يخرجه من وجوب ذلك له أنّ هارون لم تثبت له بعد وفاة أخيه هذه المنزلة؛ لأنّه لم يبق إليها.

و جرى ذلك مجرى أن يقول أحدنا لِوَكيله: أعطِ فلاناً كلّ يوم جائك درهماً، و أجرِ عمرواً مجراه في ذلك، ثمّ فرضنا أنّ زيداً لم يحضر الوكيل في بعض الأيّام فلم يأخذ شيئاً، و حضر عمرو فطالب بالدرهم؛ لم يكن للوكيل منعه، و أن يعتذر بأنّ زيداً الذي يشبه حاله بحاله[٣] ما حضر، و لا أخذ الدرهم، بل تلزمه العطيّة عند كلّ عاقل؛ لأنّ كلّ واحد منهما يجب أن يعطى إذا حضر و طالب، و لا يُمنَع الحاضرُ المطالِبُ لأجل تأخّر الآخر عن الحضور.

على أنّ النفي لا يصحّ وصفه بأنّه منزلةٌ، و إن صحّ وصف ما له سببُ[٤] استحقاقٍ ثابتٍ بذلك، و إن كان مقدّراً. ألا ترى أنّه لا يصحّ في من قال: «فلانٌ منّي بمنزلة فلان من فلان» أن يحمل ذلك على أنّه ليس بأخيه، و لا شريكه و لا وصيّه، و لا على ما يجري مجرى النفي.

و بعد؛ فإنّ النبيّ صلى الله عليه و آله جعل هذه المنازل لأميرالمؤمنين صلوات الله عليه بعده بقوله: «لا نبيّ بعدي». و كما أنّ مِن حقّ الاستثناء أن يخرج من الكلام ما لولاه لوجب أن يدخل

---

١. ج: و.

٢. أ، ب: صلّوا.

٣. م (ج٢، ص ٣٥٣): الذي شبه موكّلي حالك بحاله.

٤. ب: نصيب.

تحتـه، كذلك مِن حقّه أنّه إذا أخرج بعض ما تناوله اللفظ في وقتٍ أن يثبت ما عدا ذلك في ذلك الوقت. ألا ترى أنّ القائل إذا قال: «ضـربت غلماني إلّا سـالماً في الدار»، فإنّه يفهم أنّه قد ضرب كلّ من عدا سالم، و[1] كذلك يفهم ... .[2]

---

١. أ: - و.

٢. هامش ب: كتبه العبد الفقير إلى الله الغني ابوالقاسم الحسيني المعروف بـ: ذاكر أبي عبدالله الحسين عليه السلام، غفر الله له و لوالديه و لمن قرأه و استغفر لهم، سنة ١٢٧٦. هذا ما كان مكتوباً في النسخة، مع ما كان في حواشيها من النسخة الأخرى، كتبتها بأسرها، و ألتمس منكم القبول و إن كان خطّي لا يقرء؛ إلّا أنّي دقّقت النظر في تصحيح .... لجنابكم. و أريد في هذه الأيّام أذهب إلى زيارة أجدادي الطاهرين و ألتمس منكم الدعاء؛ فإنّي أزور مولاي الرضا نيابة عنكم، و الله العالم.

بلغ ما في النسخ الثلاث إلى هنا، و لم نظفر على نسخة أخرى لتكميل ما سقط منها، و نرجو أن توجد بعدُ إن شاء الله. وقع الفراغ من تصحيح الكتاب في رمضان المبارك ١٤٣٦هـ و الحمد لله ربّ العالمين.

مصادر التحقيق

١. ***أبجد العلوم***؛ صديق بن حسن خان القنوجي البخاري (ت ١٣٠٧ هـ)، تحقيق أحمد شمس الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٠ هـ

٢. ***أبكار الأفكار في أصول الدين***؛ سيف الدين أبو الحسن بن علي بن علي بن محمد الآمدي (ت ٦٢٣ هـ)؛ تحقيق أحمد محمد مهدي؛ القاهرة، دار الكتب، ١٤٢٣ هـ

٣. ***إثبات الهداة بالنصوص و المعجزات***؛ محمد بن حسن بن على بن محمد بن حسين الحرّ العاملي (ت ١١٠٤ هـ)، بيروت، أعلمي، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ

٤. ***الاحتجاج على أهل اللجاج***؛ أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي (ت ٥٨٨ هـ)، تحقيق محمد باقر خرسان، مشهد، نشر مرتضى، الطبعة الأولى، ١٤٠٣ هـ

٥. ***أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم***؛ أبو عبد الله محمد بن أحمد المقدسي، القاهرة، مكتبة مدبولى، الطبعة الثالثة، ١٤١١ هـ

٦. ***إرشاد القلوب إلى الصواب***؛ أبو محمّد الحسن بن أبي الحسن الديلمي (ت ٧١١ هـ)، قم، الشريف الرضي، الطبعة الأولى، ١٤١٢ هـ

٧. ***الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد***؛ أبو عبدالله محمّد بن محمّد بن النعمان العكبري البغدادي المعروف بالشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ)، قم، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ

٨. ***الاستيعاب في معرفة الأصحاب***؛ أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر

القُرطُبي المالكي (ت ٤٦٣ هـ)، تحقيق علي محمد البجاوي، بيروت، دار الجيل، الطبعة الأولى، ١٤١٢ هـ

٩. ***أسد الغابة في معرفة الصحابة***؛ أبو الحسن عزّالدين علي بن أبي الكرم محمّد بن محمّد بن عبدالكريم الشيباني المعروف بابن الأثير الجزري (ت ٦٣٠ هـ)، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٩ هـ

١٠. ***الإصابة في تمييز الصحابة***؛ أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢ هـ)، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود- علي محمد معوض، بيروت، دارالكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ

١١. اعتقادات فرق المسلمين و المشركين؛ فخر الدين محمد بن عمر الرازي (ت ٦٠٦ هـ)، تحقيق محمد زينهم محمد عزب، القاهرة، مكتبة مدبولي، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ

١٢. ***الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال و النساء من العرب و المستعربين و المستشرقين***؛ خير الدين الزركلي (ت ١٣٩٦ هـ)، بيروت، دار العلم للملايين، الطبعة الثامنة، ١٩٨٩ م.

١٣. ***الأغاني***؛ على بن الحسين أبو الفرج الإصفهاني (ت ٣٥٦ هـ)؛ بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ

١٤. ***الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد***؛ أبو جعفر محمد بن حسن بن علي بن حسن الطوسي (ت ٤٦٠ هـ)، بيروت، دار الأضواء، الطبعة الثانية، ١٤٠٦ هـ

١٥. ***الأمالي***؛ محمد بن علي بن بابويه المعروف بالشيخ الصدوق (ت ٣٨١ هـ)، طهران، كتابچي، الطبعة السادسة، ١٣٧٦ ش.

١٦. ***الإمامة و السياسة*** (تاريخ الخلفاء)؛ أبو محمّد عبدالله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت ٢٧٦ هـ)، تحقيق علي شيري، بيروت، دار الأضواء، الطبعة الأولى، ١٤١٠ هـ

١٧. ***إمتاع الأسماع بما للنبي من الأحوال و الأموال و الحفدة و المتاع***؛ تقي الدين أحمد بن علي المقريزي (ت ٨٤٥ هـ)، تحقيق محمد عبد الحميد النميسي، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ

١٨. ***أنساب الأشراف*** (كتاب جمل من انساب الأشراف)؛ أحمد بن يحيى بن جابر البلاذري

(ت ٢٧٩ هـ)، تحقيق سهيل زكار و رياض زركلي، بيروت، دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ

١٩. *الأنساب*؛ أبو سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور السمعاني التميمي (ت ٥٦٢ هـ)، تحقيق عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني، حيدر آباد، مجلس دائرة المعارف العثمانية، الطبعة الأولى، ١٣٨٢ هـ

٢٠. *الإيضاح* ؛ أبو محمّد فضل بن شاذان الأزدي النيسابوري (ت ٢٦٠ هـ)، تحقيق مير سيد جلال الدين الحسيني الأرموي، طهران، جامعة طهران، ١٣٦٣ ش.

٢١. *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام*، محمّد باقر بن محمّد تقي المجلسي (ت ١١١٠ هـ)، بيروت، مؤسسة الوفاء، ١٤٠٤ هـ

٢٢. *البدء و التاريخ*؛ مطهر بن طاهر المقدسي (ت ٥٠٧ هـ)، بور سعيد، مكتبة الثقافة الدينية.

٢٣. *البداية و النهاية*؛ أبو الفداء اسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي (ت ٧٧٤ هـ)، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٧ هـ

٢٤. *البيان و التبيين*؛ أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (ت ٢٥٥ هـ)، بيروت، دار و مكتبة الهلال، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢ م.

٢٥. *تاج العروس من جواهر القاموس*؛ محمّد بن محمّد مرتضى الحسيني الزبيدي (ت ١٢٠٥ هـ)، تحقيق: علي الشيري؛ بيروت، دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٤١٤ هـ

٢٦. *تاريخ الطبري*؛ أبوجعفر محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠ هـ)، تحقيق محمد أبوالفضل إبراهيم، بيروت، دار التراث، الطبعة الثانية، ١٣٨٧ هـ

٢٧. *تاريخ الاسلام و وفيات المشاهير و الأعلام*؛ شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي (ت ٧٤٨)، تحقيق عمر عبد السلام التدمري، بيروت، دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية، ١٤١٣ هـ

٢٨. *تفسير الطبري* (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)؛ أبوجعفر محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠ هـ)، بيروت، دار المعرفة، الطبعة الأولى، ١٤١٢ هـ

٢٩. *تفسير العياشي*؛ محمّد بن مسعود السُلَمي السمرقندي (العياشي) (ت ٣٢٠ هـ)، تحقيق

السيد هاشم الرسولي المحلاّتي، طهران، المكتبة العلمية، الطبعة الأولى، ١٣٨٠ هـ

٣٠. ***تفسير فرات الكوفي***؛ فرات بن إبراهيم الكوفي (القرن الرابع)، تحقيق محمّد كاظم المحمودي، طهران، وزارة الثقافة و الإرشاد الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٠ هـ

٣١. ***تلخيص الشافي***؛ أبو جعفر محمد بن حسن بن علي بن حسن الطوسي (ت ٤٦٠ هـ)، تحقيق حسين بحر العلوم، قم، منشورات المحبين، الطبعة الأولى، ١٣٨٢ ش.

٣٢. ***التوحيد***؛ أبو جعفر محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي المعروف بالشيخ الصدوق (ت ٣٨١ هـ)، تحقيق هاشم الحسيني الطهراني، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٣٩٨ هـ

٣٣. ***جامع أحاديث الشيعة***؛ آقا حسين البروجردي (ت ١٣٨٠ هـ)، تحقيق عدة من المحققين، طهران، فرهنگ سبز، ١٣٨٦ ش.

٣٤. ***جامع الأصول من أحاديث الرسول***؛ مجدالدين أبو السعادات المبارك بن محمد الشيباني المعروف بابن الأثير الجزري (ت ٦٠٦ هـ)، تحقيق محمد حامد الفقى، بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الرابعة، ١٤٠٤ هـ

٣٥. ***جمل العلم و العمل***؛ أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي المعروف بالشريف المرتضى وعلم الهدى (ت ٤٣٦ هـ)، تحقيق السيد أحمد الحسيني، النجف الأشرف، مطبعة الآداب، الطبعة الأولى، ١٣٨٧هـ

٣٦. ***جمل العلم و العمل***؛ أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي المعروف بالشريف المرتضى وعلم الهدى (ت ٤٣٦ هـ)، تحقيق رشيد الصفّار، النجف الأشرف، مطبعة النعمان، الطبعة الأولى، ١٤١١ هـ

٣٧. ***الجمل و النصرة لسيد العترة في حرب البصرة***؛ أبو عبدالله محمّد بن النعمان العكبري البغدادي المعروف بالشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ)، تحقيق السيد علي مير شريفي، قم، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ

٣٨. ***الحدود***؛ أبوجعفر محمد بن الحسن المقري النيسابوري (القرن السلدس)؛ تحقيق محمود يزدى مطلق، قم، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة الأولى، ١٤١٤ هـ

٣٩. ***خزانة الأدب و لب لباب لسان العرب***؛ عبد القادر بن عمر البغدادي (ت ١٠٩٣ هـ)، تحقيق محمد نبيل الطريفي، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٨ هـ

٤٠. ***الدرّ المنثور في تفسير المأثور***؛ عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت ٩١١ هـ)، قم، مكتبة آية الله المرعشي، الطبعة الأولى، ١٤٠٤ هـ

٤١. ***دلائل الإمامة***؛ الطبري، أبو جعفر محمّد بن جرير الطبري الإمامي (القرن الخامس)، تحقيق مؤسّسة البعثة، قم، مؤسّسة البعثة.

٤٢. ***دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة***؛ أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت ٤٥٨ هـ)، تحقيق عبد المعطي أمين قلعجي، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٠٥ هـ

٤٣. ***دلائل النبوة***؛ الحافظ أبو نعيم أحمد بن عبدالله بن أحمد الأصبهاني (ت ٤٣٠ هـ) تحقيق محمّد روّاس قلعجي وعبدالبرّ عبّاس، بيروت، دار النفائس، الطبعة الثالثة، ١٤١٢ هـ

٤٤. ***الذخيرة في علم الكلام***؛ أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي المعروف بالشريف المرتضى وعلم الهدى (ت ٤٣٦ هـ)، تحقيق السيد أحمد الحسيني، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١١ هـ

٤٥. ***الرسائل العشر***؛ أبو جعفر محمد بن حسن بن علي بن حسن الطوسي (ت ٤٦٠ هـ)، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤١٤ هـ

٤٦. ***سنن أبي داود***؛ أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي (ت ٢٧٥ هـ)، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، ١٤٠٨ هـ

٤٧. ***سنن الترمذي*** (الجامع الصحيح). أبو عيسى محمّد بن عيسى بن سورة الترمذی (ت ٢٧٩ هـ)، تحقيق كمال يوسف الحوت، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٨ هـ

٤٨. ***الشافي في الإمامة***؛ أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي المعروف بالشريف المرتضى وعلم الهدى (ت ٤٣٦ هـ)، طهران، مؤسسة الصادق عليه السلام، الطبعة الثانية، ١٤١٠ هـ

٤٩. ***شرح الأساس الكبير***؛ الشرفي، أحمد بن محمد بن صلاح (ت ١٠٥٥ هـ)، تحقيق أحمد عارف، صنعاء، دار الحكمة اليمانية، الطبعة الأولى، ١٤١١ هـ

٥٠. *شرح المواقف*؛ عضد الدين الإيجي (ت ٧٥٦ هـ)- مير سيد شريف الجرجاني (ت ٨١٦ هـ)، تحقيق بدر الدين النعساني، أفست قم، الشريف الرضي، الطبعة الأولى، ١٣٢٥ هـ

٥١. *شرح نهج البلاغة*؛ عزّ الدين عبدالحميد بن محمّد بن أبي الحديد المعتزلي المعروف بابن أبي الحديد (ت ٦٥٦ هـ)، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ١٣٧٨- ١٣٨٣ ش.

٥٢. *شواهد التنزيل لقواعد التفضيل*؛ أبو القاسم عبيدالله بن عبدالله النيسابوري المعروف بالحاكم الحسكاني (ت ٤٩٠ هـ)، طهران، مؤسّسة الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١١ هـ

٥٣. *الصحاح*؛ إسماعيل بن حماد الجوهري (ت ٣٩٣ هـ)، تحقيق أحمد عبدالغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، ١٣٧٦ هـ

٥٤. *صحيح البخاري*؛ أبو عبدالله محمّد بن إسماعيل البخاري (ت ٢٥٦ هـ)، تحقيق أحمد محمد شاكر، بيروت، دار الجيل.

٥٥. *صحيح مسلم*؛ أبو الحسين مسلم بن الحجّاج القشيري النيسابوري (ت ٢٦١ هـ)، تحقيق محمّد فؤاد عبدالباقي، بيروت، دار الفكر، الطبعة الثانية، ١٣٩٨ هـ

٥٦. *الطبقات الكبرى*؛ محمد بن سعد بن منيع الهاشمي البصري (ت ٢٣٠ هـ)، تحقيق محمد عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٠ هـ

٥٧. *طبقات المعتزلة*؛ أحمد بن يحيى ابن المرتضى (ت ٨٤٠ هـ)، تحقيق سوسنه ديفلد- فلزر، بيروت، دار مكتبة الحياة.

٥٨. *طبقات فحول الشعراء*؛ محمد بن سلام الجمحي (ت ٢٣٢ هـ)، تحقيق أبو فهد محمود محمد شاكر، الجدة، دار المدني، ١٤٠٠ هـ

٥٩. *الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف*؛ أبو القاسم رضي الدين علي بن موسى بن طاووس الحسني (ت ٦٦٤ هـ)، قم، مطبعة الخيام، الطبعة الأولى، ١٤٠٠ هـ

٦٠. غاية المرام في علم الكلام؛ سيف الدين أبو الحسن بن علي بن علي بن محمد الآمدي (ت ٦٢٣ هـ)، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ

٦١. *فرق الشيعة*؛ حسن بن موسى النوبختي (ت ٣١٠ هـ)، بيروت، دار الأضواء، الطبعة الثانية،

١٤٠٤ هـ

٦٢. ***الفرق بين الفرق***؛ عبدالقاهر بن طاهر البغدادي (ت ٤٢٩ هـ)، بيروت، دار الجيل - دار الآفاق، ١٤٠٨ هـ

٦٣. ***الفصل في الملل و الأهواء و النحل***؛ ابن حزم الأندلسي (ت ٤٥٦ هـ)، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٦ هـ

٦٤. ***الفصول المختارة من العيون والمحاسن***؛ أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي المعروف بالشريف المرتضى وعلم الهدى (ت ٤٣٦ هـ)، قم، المؤتمر العالمي بمناسبة ذكرى ألفية الشيخ المفيد، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ

٦٥. ***الفهرست***؛ محمّد بن الحسن بن علي بن حسن الطوسي (ت ٤٦٠ هـ)، تحقيق السيّد محمد صادق آل بحر العلوم، النجف الأشرف، المكتبة المرتضوية.

٦٦. ***الكافي***؛ أبو جعفر ثقة الإسلام محمّد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي (ت ٣٢٩ هـ)، طهران، منشورات اسلاميه، الطبعة الثانية، ١٣٦٢ ش.

٦٧. ***الكامل في التاريخ***؛ أبو الحسن علي بن محمّد الشيباني الموصلي المعروف بابن الأثير (ت ٦٣٠ هـ)، بيروت، دار الصادر، ١٣٨٥ هـ

٦٨. ***الكامل في اللغة و الأدب***؛ أبو عباس محمد بن يزيد المبرّد (ت ٢٨٥ هـ)، تحقيق تغاريد بيضون و نعيم زرزور، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٧ هـ

٦٩. ***كتاب الردّة مع نبذة من فتوح العراق و ذكر المثنى بن حارثة الشيباني***؛ محمد بن عمر واقدي (ت ٢٠٧ هـ)، تحقيق يحيى الجبوري، بيروت، دار الغرب الاسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٠ هـ

٧٠. ***كتاب العين***؛ أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٥ هـ)، تحقيق مهدي المخزومي، قم، دار الهجرة، الطبعة الثانية، ١٤٠٩ هـ

٧١. ***كتاب الفتوح***؛ أبو محمد أحمد بن أعثم الكوفي (ت ٣١٤ هـ)، تحقيق علي شيري، بيروت، دارالأضواء، الطبعة الأولى، ١٤١١ هـ

٧٢. ***كتاب سليم بن قيس***؛ سليم بن قيس الأنصاري (ت ٨٥ هـ)، قم، منشورات هادي، الطبعة

الأولى، ١٤٠٥ هـ

٧٣. ***كفاية الأثر في النصّ على الأئمّة الاثني عشر***؛ أبو القاسم علي بن محمّد بن علي الخزّاز القمّي (القرن الرابع الهجري)، تحقيق عبداللطيف الحسيني الكوه كمري، قم، منشورات بيدار، الطبعة الأولى، ١٤٠١ هـ

٧٤. ***كنز العمّال في سنن الأقوال و الأفعال***؛ علاء الدين المتّقي بن حسام الدين الهندي (ت ٩٧٥ هـ)، تحقيق بكري حياني - صفوة السقا، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٩ هـ

٧٥. ***كنز الفوائد***؛ أبو الفتح الشيخ محمّد بن علي بن عثمان الكراجكي الطرابلسي (ت ٤٤٩ هـ)، إعداد عبدالله نعمة، قم، دار الذخائر، الطبعة الأولى، ١٤١٠ هـ

٧٦. ***لسان العرب***؛ أبو الفضل جمال الدين محمّد بن مكرم بن منظور المصري (ت ٧١١ هـ)، بيروت، دار صادر، الطبعة الثالثة، ١٤١٤ هـ

٧٧. ***اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية***؛ فاضل مقداد (ت ٨٧٦ هـ)، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤٢٢ هـ

٧٨. ***مجمع البحرين***؛ فخر الدين الطريحي (ت ١٠٨٥ هـ)، تحقيق السيد أحمد الحسيني، طهران، مرتضوي، الطبعة الثالثة، ١٣٧٥ ش.

٧٩. ***مروج الذهب ومعادن الجوهر***؛ أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي (ت ٣٤٦ هـ)، تحقيق أسعد داغر، قم، دار الهجرة، الطبعة الثانية، ١٤٠٩ هـ

٨٠. ***المسامرة شرح المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة***؛ كمال الدين محمد الشافعي (ت ٩٠٦ هـ)، بيروت، المكتبة العصرية، الطبعة الأولى، ١٤٢٥ هـ

٨١. ***المستدرك على الصحيحين***؛ أبو عبدالله محمّد بن عبدالله الحاكم النيسابوري (ت ٤٠٥ هـ)، تحقيق مصطفى عبدالقادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٤٢٢ هـ

٨٢. ***مسند أحمد*** (و بهامشه منتخب كنز العمال)؛ أحمد بن محمّد بن حنبل الشيباني (ت ٢٤١ هـ)، بيروت: المكتب الإسلامي - دار صادر، الطبعة الأولى، ١٣٨٩ هـ

٨٣. ***المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي***، أحمد بن محمّد المقري الفيومي (ت ٧٧٠ هـ)، قم، دار الهجرة، الطبعة الثانية، ١٤١٤ هـ

٨٤. *المعارف*؛ أبو محمد عبد الله بن مسلم ابن قتيبة الدينوري (ت ٢٧٦ هـ)، تحقيق ثروت عُكاشة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثانية، ١٩٩٢ م.

٨٥. *معجم البلدان*؛ أبو عبدالله شهاب الدين ياقوت بن عبدالله الحموي الرومي (ت ٦٢٦ هـ)، بيروت، دار صادر، الطبعة الثانية، ١٩٩٥ م.

٨٦. *معجم مقاييس اللغة*؛ أحمد بن فارس بن زكريا (ت ٣٩٥ هـ)، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٠٤ هـ

٨٧. *المغني في أبواب التوحيد و العدل*؛ قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد (ت ٤١٥ هـ)، تحقيق جورج قنواتي و ...، القاهرة، الدار المصرية، ١٩٦٥- ١٩٦٢ م.

٨٨. *مفردات ألفاظ القرآن*؛ أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني (ت ٤٢٥ هـ)، تحقيق صفوان عدنان داودي، بيروت، دار القلم، الطبعة الأولى، ١٤١٢ هـ

٨٩. *مقالات الإسلاميين*؛ أبوالحسن علي بن إسماعيل الأشعري (ت ٣٢٤ هـ)، تصحيح هلموت رُيتر، دار النشر فرانس شتاينر، آلمان- ويسبادن، الطبعة الثالثة، ١٤٠٠ هـ

٩٠. *المقالات و الفرق*؛ سعد بن عبدالله الأشعري القمّي (ت ٣٠١ هـ)، طهران، مركز انتشارات علمی فرهنگی، الطبعة الثانية، ١٣٦٠ ش.

٩١. *الملخّص في أصول الدين*؛ أبوالقاسم على بن الحسين بن محمد الموسوي الشريف المرتضى (ت ٤٣٦ هـ)، تحقيق محمد رضا انصارى، طهران، مركز نشر دانشگاهی، الطبعة الأولى، ١٣٨١ ش.

٩٢. *الملل و النحل*؛ أبو الفتح محمّد بن عبد الكريم الشهرستاني (ت ٥٤٨ هـ)، تحقيق أمير علي مهنا- علي حسن فاعور؛ قم، الشريف الرضي، الطبعة الثالثة، ١٣٦٤ ش.

٩٣. *مناقب آل أبي طالب* = مناقب ابن شهرآشوب، أبو جعفر رشيد الدين محمّد بن علي بن شهر آشوب المازندراني (ت ٥٨٨ هـ)، قم، علّامة، الطبعة الأولى، ١٣٧٩ ش.

٩٤. *المنقذ من التقليد*؛ سديد الدين الحمصي الرازي (أوائل القرن السابع)، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٢ هـ

٩٥. *المنية و الأمل*؛ قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد (م ٤١٥ ق)، تحقيق سامي نشار- عصام

الدين محمد، الإسكندرية، دار المطبوعات الجامعية، ١٩٧٢ م.

٩٦. ***موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون و العلوم***؛ محمد علي التهانوي (ت ١١٥٨ هـ)، تحقيق علي دحروج، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى، ١٩٩٦ م.

٩٧. ***موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب***؛ جيرار جهامي، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى، ١٩٩٨ م.

٩٨. ***موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي***؛ سميح دغيم، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى، ١٩٩٨ م.

٩٩. ***النهاية في غريب الحديث و الأثر***؛ أبو السعادات مبارك بن مبارك الجزري المعروف بابن الأثير (ت ٦٠٦ هـ)، تحقيق محمود محمد الطناحي و طاهر أحمد الزاوي، قم، مؤسّسة إسماعيليان، الطبعة الرابعة، ١٣٦٧ ش.

١٠٠. ***نهج البلاغة***؛ ما اختاره أبو الحسن الشريف الرضي محمّد بن الحسين بن موسى الموسوي من كلام الإمام أميرالمؤمنين عليه السلام (ت ٤٠٦ هـ)، تحقيق صبحي صالح.

١٠١. ***أبجد العلوم***؛ صديق بن حسن خان القنوجي البخاري (ت ١٣٠٧ هـ)، تحقيق أحمد شمس الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٠ هـ

١٠٢. ***أبكار الأفكار في أصول الدين***؛ سيف الدين أبو الحسن بن علي بن علي بن محمد الآمدي (ت ٦٢٣ هـ)؛ تحقيق أحمد محمد مهدي؛ القاهرة، دار الكتب، ١٤٢٣ هـ

١٠٣. ***إثبات الهداة بالنصوص و المعجزات***؛ محمد بن حسن بن علي بن محمد بن حسين الحرّ العاملي (ت ١١٠٤ هـ)، بيروت، أعلمي، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ

١٠٤. ***الاحتجاج على أهل اللجاج***؛ أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي (ت ٥٨٨ هـ)، تحقيق محمد باقر خرسان، مشهد، نشر مرتضى، الطبعة الأولى، ١٤٠٣ هـ

١٠٥. ***أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم***؛ أبو عبد الله محمد بن أحمد المقدسي، القاهرة، مكتبة مدبولى، الطبعة الثالثة، ١٤١١ هـ

١٠٦. ***إرشاد القلوب إلى الصواب***؛ أبو محمّد الحسن بن أبي الحسن الديلمي (ت ٧١١ هـ)، قم، الشريف الرضي، الطبعة الأولى، ١٤١٢ هـ

١٠٧. ***الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد***؛ أبو عبدالله محمّد بن محمّد بن النعمان العكبري البغدادي المعروف بالشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ)، قم، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ.

١٠٨. ***الاستيعاب في معرفة الأصحاب***؛ أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر القُرطُبي المالكي (ت ٤٦٣ هـ)، تحقيق علي محمد البجاوي، بيروت، دار الجيل، الطبعة الأولى، ١٤١٢ هـ.

١٠٩. ***أسد الغابة في معرفة الصحابة***؛ أبو الحسن عزّالدين علي بن أبي الكرم محمّد بن محمّد بن عبدالكريم الشيباني المعروف بابن الأثير الجزري (ت ٦٣٠ هـ)، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٩ هـ.

١١٠. ***الإصابة في تمييز الصحابة***؛ أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢ هـ)، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود- علي محمد معوض، بيروت، دارالكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ.

١١١. ***اعتقادات فرق المسلمين و المشركين***؛ فخر الدين محمد بن عمر الرازي (ت ٦٠٦ هـ)، تحقيق محمد زينهم محمد عزب، القاهرة، مكتبة مدبولي، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ.

١١٢. ***الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال و النساء من العرب و المستعربين و المستشرقين***؛ خير الدين الزركلي (ت ١٣٩٦ هـ)، بيروت، دار العلم للملايين، الطبعة الثامنة، ١٩٨٩ م.

١١٣. ***الأغاني***؛ علي بن الحسين أبو الفرج الإصفهاني (ت ٣٥٦ هـ)؛ بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ.

١١٤. ***الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد***؛ أبو جعفر محمد بن حسن بن علي بن حسن الطوسي (ت ٤٦٠ هـ)، بيروت، دار الأضواء، الطبعة الثانية، ١٤٠٦ هـ.

١١٥. ***الأمالي***؛ محمد بن علي بن بابويه المعروف بالشيخ الصدوق (ت ٣٨١ هـ)، طهران، كتابچي، الطبعة السادسة، ١٣٧٦ ش.

١١٦. ***الإمامة و السياسة*** (تاريخ الخلفاء)؛ أبو محمّد عبدالله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت ٢٧٦ هـ)، تحقيق علي شيري، بيروت، دار الأضواء، الطبعة الأولى، ١٤١٠ هـ.

١١٧. ***إمتاع الأسماع بما للنبي من الأحوال و الأموال و الحفدة و المتاع***؛ تقي الدين أحمد بن علي المقريزي (ت ٨٤٥ هــ)، تحقيق محمد عبد الحميد النميسي، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ

١١٨. ***أنساب الأشراف*** (كتاب جمل من انساب الأشراف)؛ أحمد بن يحيى بن جابر البلاذري (ت ٢٧٩ هــ)، تحقيق سهيل زكار و رياض زركلي، بيروت، دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ

١١٩. ***الأنساب***؛ أبو سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور السمعاني التميمي (ت ٥٦٢ هــ)، تحقيق عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني، حيدر آباد، مجلس دائرة المعارف العثمانية، الطبعة الأولى، ١٣٨٢ هـ

١٢٠. ***الإيضاح*** ؛ أبو محمّد فضل بن شاذان الأزدي النيسابوري (ت ٢٦٠ هــ)، تحقيق مير سيد جلال الدين الحسيني الأرموي، طهران، جامعة طهران، ١٣٦٣ ش.

١٢١. ***بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام***؛ محمّد باقر بن محمّد تقي المجلسي (ت ١١١٠ هـ)، بيروت، مؤسسة الوفاء، ١٤٠٤ هـ

١٢٢. ***البدء و التاريخ***؛ مطهر بن طاهر المقدسي (ت ٥٠٧ هـ)، بور سعيد، مكتبة الثقافة الدينية.

١٢٣. البداية و النهاية؛ أبو الفداء اسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي (ت ٧٧٤ هــ)، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٧ هـ

١٢٤. ***البيان و التبيين***؛ أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (ت ٢٥٥ هــ)، بيروت، دار و مكتبة الهلال، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢ م.

١٢٥. ***تاج العروس من جواهر القاموس***؛ محمّد بن محمّد مرتضى الحسيني الزبيدي (ت ١٢٠٥ هـ)، تحقيق: علي الشيري؛ بيروت، دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٤١٤ هـ

١٢٦. ***تاريخ الطبري***؛ أبوجعفر محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠ هــ)، تحقيق محمد أبوالفضل إبراهيم، بيروت، دار التراث، الطبعة الثانية، ١٣٨٧ هـ

١٢٧. ***تاريخ الاسلام و وفيات المشاهير و الأعلام***؛ شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي (ت ٧٤٨)، تحقيق عمر عبد السلام التدمري، بيروت، دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية، ١٤١٣

هـ

١٢٨. ***تفسير الطبري*** (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)؛ أبوجعفر محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠ هـ)، بيروت، دار المعرفة، الطبعة الأولى، ١٤١٢ هـ

١٢٩. ***تفسير العياشي***؛ محمّد بن مسعود السُّلَمي السمرقندي (العياشي) (ت ٣٢٠ هـ)، تحقيق السيد هاشم الرسولي المحلاّتي، طهران، المكتبة العلمية، الطبعة الأولى، ١٣٨٠ هـ

١٣٠. ***تفسير فرات الكوفي***؛ فرات بن إبراهيم الكوفي (القرن الرابع)، تحقيق محمّد كاظم المحمودي، طهران، وزارة الثقافة و الإرشاد الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٠ هـ

١٣١. ***تلخيص الشافي***؛ أبو جعفر محمد بن حسن بن علي بن حسن الطوسي (ت ٤٦٠ هـ)، تحقيق حسين بحر العلوم، قم، منشورات المحبين، الطبعة الأولى، ١٣٨٢ ش.

١٣٢. ***التوحيد***؛ أبو جعفر محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي المعروف بالشيخ الصدوق (ت ٣٨١ هـ)، تحقيق هاشم الحسيني الطهراني، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٣٩٨ هـ

١٣٣. ***جامع أحاديث الشيعة***؛ آقا حسين البروجردي (ت ١٣٨٠ هـ)، تحقيق عدة من المحققين، طهران، فرهنگ سبز، ١٣٨٦ ش.

١٣٤. ***جامع الأصول من أحاديث الرسول***؛ مجدالدين أبو السعادات المبارك بن محمد الشيباني المعروف بابن الأثير الجزري (ت ٦٠٦ هـ)، تحقيق محمد حامد الفقی، بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الرابعة، ١٤٠٤ هـ

١٣٥. ***جمل العلم و العمل***؛ أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي المعروف بالشريف المرتضى وعلم الهدى (ت ٤٣٦ هـ)، تحقيق السيد أحمد الحسيني، النجف الأشرف، مطبعة الآداب، الطبعة الأولى، ١٣٨٧هـ

١٣٦. ***جمل العلم و العمل***؛ أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي المعروف بالشريف المرتضى وعلم الهدى (ت ٤٣٦ هـ)، تحقيق رشيد الصفّار، النجف الأشرف، مطبعة النعمان، الطبعة الأولى، ١٤١١ هـ

١٣٧. ***الجمل و النصرة لسيد العترة في حرب البصرة***؛ أبو عبدالله محمّد بن النعمان العكبري

البغدادي المعروف بالشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ)، تحقيق السيد علي مير شريفي، قم، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ

١٣٨. *الحدود*؛ أبوجعفر محمد بن الحسن المقري النيسابوري (القرن السلدس)؛ تحقيق محمود يزدى مطلق، قم، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة الأولى، ١٤١٤ هـ

١٣٩. *خزانة الأدب و لب لباب لسان العرب*؛ عبد القادر بن عمر البغدادي (ت ١٠٩٣ هـ)، تحقيق محمد نبيل الطريفي، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٨ هـ

١٤٠. *الدرّ المنثور في تفسير المأثور*؛ عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت ٩١١ هـ)، قم، مكتبة آية الله المرعشي، الطبعة الأولى، ١٤٠٤ هـ

١٤١. *دلائل الإمامة*؛ الطبري، أبو جعفر محمّد بن جرير الطبري الإمامي (القرن الخامس)، تحقيق مؤسّسة البعثة، قم، مؤسّسة البعثة.

١٤٢. *دلائل النبوّة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة*؛ أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت ٤٥٨ هـ)، تحقيق عبد المعطي أمين قلعجي، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٠٥ هـ

١٤٣. *دلائل النبوة*؛ الحافظ أبو نعيم أحمد بن عبدالله بن أحمد الأصبهاني (ت ٤٣٠ هـ) تحقيق محمّد روّاس قلعجي وعبدالبرّ عبّاس، بيروت، دار النفائس، الطبعة الثالثة، ١٤١٢ هـ

١٤٤. *الذخيرة في علم الكلام*؛ أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي المعروف بالشريف المرتضى وعلم الهدى (ت ٤٣٦ هـ)، تحقيق السيد أحمد الحسيني، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١١ هـ

١٤٥. *الرسائل العشر*؛ أبو جعفر محمد بن حسن بن علي بن حسن الطوسي (ت ٤٦٠ هـ)، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤١٤ هـ

١٤٦. *سنن أبي داود*؛ أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي (ت ٢٧٥ هـ)، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، ١٤٠٨ هـ

١٤٧. *سنن الترمذي* (الجامع الصحيح). أبو عيسى محمّد بن عيسى بن سورة الترمذى (ت ٢٧٩ هـ)، تحقيق كمال يوسف الحوت، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٨ هـ

١٤٨. ***الشافي في الإمامة***؛ أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي المعروف بالشريف المرتضى وعلم الهدى (ت ٤٣٦ هـ)، طهران، مؤسسة الصادق عليه السلام، الطبعة الثانية، ١٤١٠ هـ

١٤٩. ***شرح الأساس الكبير***؛ الشرفي، أحمد بن محمد بن صلاح (ت ١٠٥٥ هـ)، تحقيق أحمد عارف، صنعاء، دار الحكمة اليمانية، الطبعة الأولى، ١٤١١ هـ

١٥٠. ***شرح المواقف***؛ عضد الدين الإيجي (ت ٧٥٦ هـ)- مير سيد شريف الجرجاني (ت ٨١٦ هـ)، تحقيق بدر الدين النعساني، أفست قم، الشريف الرضي، الطبعة الأولى، ١٣٢٥ هـ

١٥١. ***شرح نهج البلاغة***؛ عزّ الدين عبدالحميد بن محمّد بن أبي الحديد المعتزلي المعروف بابن أبي الحديد (ت ٦٥٦ هـ)، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ١٣٧٨- ١٣٨٣ ش.

١٥٢. ***شواهد التنزيل لقواعد التفضيل***؛ أبو القاسم عبيدالله بن عبدالله النيسابوري المعروف بالحاكم الحسكاني (ت ٤٩٠ هـ)، طهران، مؤسّسة الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١١ هـ

١٥٣. ***الصحاح***؛ إسماعيل بن حماد الجوهري (ت ٣٩٣ هـ)، تحقيق أحمد عبدالغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، ١٣٧٦ هـ

١٥٤. ***صحيح البخاري***؛ أبو عبدالله محمّد بن إسماعيل البخاري (ت ٢٥٦ هـ)، تحقيق أحمد محمد شاكر، بيروت، دار الجيل.

١٥٥. ***صحيح مسلم***؛ أبو الحسين مسلم بن الحجّاج القشيري النيسابوري (ت ٢٦١ هـ)، تحقيق محمّد فؤاد عبدالباقي، بيروت، دار الفكر، الطبعة الثانية، ١٣٩٨ هـ

١٥٦. ***الطبقات الكبرى***؛ محمد بن سعد بن منيع الهاشمي البصري (ت ٢٣٠ هـ)، تحقيق محمد عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٠ هـ

١٥٧. ***طبقات المعتزلة***؛ أحمد بن يحيى ابن المرتضى (ت ٨٤٠ هـ)، تحقيق سوسنه ديفلد- فلزر، بيروت، دار مكتبة الحياة.

١٥٨. ***طبقات فحول الشعراء***؛ محمد بن سلام الجمحي (ت ٢٣٢ هـ)، تحقيق أبو فهد محمود محمد شاكر، الجدة، دار المدني، ١٤٠٠ هـ

١٥٩. ***الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف***؛ أبو القاسم رضي الدين علي بن موسى بن طاووس

الحسني (ت ۶۶۴ هـ)، قم، مطبعة الخيام، الطبعة الأولى، ۱۴۰۰ هـ

١٦٠. *غاية المرام في علم الكلام*؛ سيف الدين أبو الحسن بن علي بن علي بن محمد الآمدي (ت ٦٢٣ هـ)، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ

١٦١. *فرق الشيعة*؛ حسن بن موسى النوبختي (ت ٣١٠ هـ)، بيروت، دار الأضواء، الطبعة الثانية، ١٤٠٤ هـ

١٦٢. *الفرق بين الفرق*؛ عبدالقاهر بن طاهر البغدادي (ت ٤٢٩ هـ)، بيروت، دار الجيل - دار الآفاق، ١٤٠٨ هـ

١٦٣. *الفصل في الملل و الأهواء و النحل*؛ ابن حزم الأندلسي (ت ٤٥٦ هـ)، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٦ هـ

١٦٤. *الفصول المختارة من العيون والمحاسن*؛ أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي المعروف بالشريف المرتضى وعلم الهدى (ت ۴۳۶ هـ)، قم، المؤتمر العالمي بمناسبة ذكرى ألفية الشيخ المفيد، الطبعة الأولى، ۱۴۱۳ هـ

١٦٥. *الفهرست*؛ محمّد بن الحسن بن علي بن حسن الطوسي (ت ۴۶۰ هـ)، تحقيق السيّد محمد صادق آل بحر العلوم، النجف الأشرف، المكتبة المرتضوية.

١٦٦. *الكافي*؛ أبو جعفر ثقة الإسلام محمّد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي (ت ۳۲۹ هـ)، طهران، منشورات اسلاميه، الطبعة الثانية، ١٣٦٢ ش.

١٦٧. *الكامل في التاريخ*؛ أبو الحسن علي بن محمّد الشيباني الموصلي المعروف بابن الأثير (ت ۶۳۰ هـ)، بيروت، دار الصادر، ۱۳۸۵ هـ

١٦٨. *الكامل في اللغة و الأدب*؛ أبو عباس محمد بن يزيد المبرّد (ت ٢٨٥ هـ)، تحقيق تغاريد بيضون و نعيم زرزور، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٧ هـ

١٦٩. *كتاب الردّة مع نبذة من فتوح العراق و ذكر المثنى بن حارثة الشيباني*؛ محمد بن عمر واقدي (ت ٢٠٧ هـ)، تحقيق يحيى الجبوري، بيروت، دار الغرب الاسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٠ هـ

١٧٠. *كتاب العين*؛ أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٥ هـ)، تحقيق مهدي

المخزومي، قم، دار الهجرة، الطبعة الثانية، ١۴٠٩ هـ
١٧١. *كتاب الفتوح*؛ أبو محمد أحمد بن أعثم الكوفي (ت ٣١٤ هـ)، تحقيق علي شيري، بيروت، دارالأضواء، الطبعة الأولى، ١٤١١ هـ
١٧٢. *كتاب سليم بن قيس*؛ سليم بن قيس الأنصاري (ت ٨٥ هـ)، قم، منشورات هادي، الطبعة الأولى، ١٤٠٥ هـ
١٧٣. *كفاية الأثر في النصّ على الأئمّة الاثني عشر*؛ أبو القاسم علي بن محمّد بن علي الخزّاز القمّي (القرن الرابع الهجري)، تحقيق عبداللطيف الحسيني الكوه كمري، قم، منشورات بيدار، الطبعة الأولى، ١۴٠١ هـ
١٧٤. *كنز العقال في سنن الأقوال و الأفعال*؛ علاء الدين المتّقي بن حسام الدين الهندي (ت ٩٧٥ هـ)، تحقيق بكري حياني- صفوة السقا، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٩ هـ
١٧٥. *كنز الفوائد*، أبو الفتح الشيخ محمّد بن علي بن عثمان الكراجكي الطرابلسي (ت ۴۴٩ هـ)، إعداد عبدالله نعمة، قم، دار الذخائر، الطبعة الأولى، ١۴١٠ هـ
١٧٦. *لسان العرب*؛ أبو الفضل جمال الدين محمّد بن مكرم بن منظور المصري (ت ٧١١ هـ)، بيروت، دار صادر، الطبعة الثالثة، ١٤١٤ هـ
١٧٧. *اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية*؛ فاضل مقداد (ت ٨٧٦ هـ)، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤٢٢ هـ
١٧٨. *مجمع البحرين*؛ فخر الدين الطريحي (ت ١٠٨٥ هـ)، تحقيق السيد أحمد الحسيني، طهران، مرتضوي، الطبعة الثالثة، ١٣٧٥ ش.
١٧٩. *مروج الذهب ومعادن الجوهر*؛ أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي (ت ٣۴۶ هـ)، تحقيق أسعد داغر، قم، دار الهجرة، الطبعة الثانية، ١٤٠٩ هـ
١٨٠. *المسامرة شرح المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة*؛ كمال الدين محمد الشافعي (ت ٩٠٦ هـ)، بيروت، المكتبة العصرية، الطبعة الأولى، ١٤٢٥ هـ
١٨١. *المستدرك على الصحيحين*؛ أبو عبدالله محمّد بن عبدالله الحاكم النيسابوري (ت ۴٠۵ هـ)، تحقيق مصطفى عبدالقادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٤٢٢ هـ

١٨٢. **مسند أحمد** (و بهامشه منتخب كنز العمال)، أحمد بن محمّد بن حنبل الشيباني (ت ٢۴١ هـ)، بيروت: المكتب الإسلامي- دار صادر، الطبعة الأولى، ١٣٨٩ هـ

١٨٣. ***المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي***؛ أحمد بن محمّد المقري الفيومي (ت ٧٧٠ هـ)، قم، دار الهجرة، الطبعة الثانية، ١۴١۴ هـ

١٨٤. ***المعارف***؛ أبو محمد عبد الله بن مسلم ابن قتيبة الدينوري (ت ٢٧٦ هـ)، تحقيق ثروت عُكاشة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثانية، ١٩٩٢ م.

١٨٥. ***معجم البلدان***؛ أبو عبدالله شهاب الدين ياقوت بن عبدالله الحموي الرومي (ت ۶٢۶ هـ)، بيروت، دار صادر، الطبعة الثانية، ١٩٩٥ م.

١٨٦. ***معجم مقاييس اللغة***؛ أحمد بن فارس بن زكريا (ت ٣٩٥ هـ)، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٠٤ هـ

١٨٧. ***المغني في أبواب التوحيد و العدل***؛ قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد (ت ٤١٥ هـ)، تحقيق جورج قنواتي و ....، القاهرة، الدار المصرية، ١٩٦٥- ١٩٦٢ م.

١٨٨. ***مفردات ألفاظ القرآن***؛ أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني (ت ٤٢٥ هـ)، تحقيق صفوان عدنان داودي، بيروت، دار القلم، الطبعة الأولى، ١٤١٢ هـ

١٨٩. ***مقالات الإسلاميين***؛ أبوالحسن علي بن إسماعيل الأشعري (ت ٣٢٤ هـ)، تصحيح هلموت رُيتر، دار النشر فرانس شتاينر، آلمان- ويسبادن، الطبعة الثالثة، ١٤٠٠ هـ

١٩٠. ***المقالات و الفرق***؛ سعد بن عبدالله الأشعري القمّي (ت ٣٠١ هـ)، طهران، مركز انتشارات علمی فرهنگی، الطبعة الثانية، ١٣٦٠ ش.

١٩١. ***الملخّص في أصول الدين***؛ أبوالقاسم على بن الحسين بن محمد الموسوي الشريف المرتضى (ت ٤٣٦ هـ)، تحقيق محمد رضا انصاری، طهران، مركز نشر دانشگاهی، الطبعة الأولى، ١٣٨١ ش.

١٩٢. ***الملل و النحل***؛ أبو الفتح محمّد بن عبد الكريم الشهرستاني (ت ٥۴٨ هـ)، تحقيق أمير علي مهنا- علي حسن فاعور؛ قم، الشريف الرضي، الطبعة الثالثة، ١٣٦٤ ش.

١٩٣. ***مناقب آل أبي طالب*** = مناقب ابن شهرآشوب، أبو جعفر رشيد الدين محمّد بن علي بن

شهر آشوب المازندراني (ت ٥٨٨ هـ)، قم، علّامة، الطبعة الأولى، ١٣٧٩ ش.

١٩٤. ***المنقذ من التقليد***؛ سديد الدين الحمصي الرازي (أوائل القرن السابع)، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٢ هـ.

١٩٥. ***المنية و الأمل***؛ قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد (م ٤١٥ ق)، تحقيق سامي نشار- عصام الدين محمد، الإسكندرية، دار المطبوعات الجامعية، ١٩٧٢ م.

١٩٦. ***موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون و العلوم***؛ محمد علي التهانوي (ت ١١٥٨ هـ)، تحقيق علي دحروج، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى، ١٩٩٦ م.

١٩٧. ***موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب***؛ جيرار جهامي، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى، ١٩٩٨ م.

١٩٨. ***موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي***؛ سميح دغيم، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى، ١٩٩٨ م.

١٩٩. ***النهاية في غريب الحديث و الأثر***؛ أبو السعادات مبارك بن مبارك الجزري المعروف بابن الأثير (ت ٦٠٦ هـ)، تحقيق محمود محمد الطناحي و طاهر أحمد الزاوي، قم، مؤسّسة إسماعيليان، الطبعة الرابعة، ١٣٦٧ ش.

٢٠٠. ***نهج البلاغة***؛ ما اختاره أبو الحسن الشريف الرضي محمّد بن الحسين بن موسى الموسوي من كلام الإمام أميرالمؤمنين عليه السلام (ت ٤٠٦ هـ)، تحقيق صبحي صالح.

٢٠١. ***أبجد العلوم***؛ صديق بن حسن خان القنوجي البخاري (ت ١٣٠٧ هـ)، تحقيق أحمد شمس الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٠ هـ.

٢٠٢. ***أبكار الأفكار في أصول الدين***؛ سيف الدين أبو الحسن بن علي بن علي بن محمد الآمدي (ت ٦٢٣ هـ)؛ تحقيق أحمد محمد مهدي؛ القاهرة، دار الكتب، ١٤٢٣ هـ.

٢٠٣. ***إثبات الهداة بالنصوص و المعجزات***؛ محمد بن حسن بن علی بن محمد بن حسين الحرّ العاملي (ت ١١٠٤ هـ)، بيروت، أعلمي، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ.

٢٠٤. ***الاحتجاج على أهل اللجاج***؛ أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي (ت ٥٨٨ هـ)، تحقيق محمد باقر خرسان، مشهد، نشر مرتضى، الطبعة الأولى، ١٤٠٣ هـ.

٢٠٥. *أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم*؛ أبو عبد الله محمد بن أحمد المقدسي، القاهرة، مكتبة مدبولى، الطبعة الثالثة، ١٤١١ هـ

٢٠٦. *إرشاد القلوب إلى الصواب*؛ أبو محمّد الحسن بن أبي الحسن الديلمي (ت ٧١١ هـ)، قم، الشريف الرضي، الطبعة الأولى، ١٤١٢ هـ

٢٠٧. *الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد*؛ أبو عبدالله محمّد بن محمّد بن النعمان العكبري البغدادي المعروف بالشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ)، قم، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ

٢٠٨. *الاستيعاب في معرفة الأصحاب*؛ أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر القُرطُبي المالكي (ت ٤٦٣ هـ)، تحقيق علي محمد البجاوي، بيروت، دار الجيل، الطبعة الأولى، ١٤١٢ هـ

٢٠٩. *أسد الغابة في معرفة الصحابة*؛ أبو الحسن عزّالدين علي بن أبي الكرم محمّد بن محمّد بن عبدالكريم الشيباني المعروف بابن الأثير الجزري (ت ٦٣٠ هـ)، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٩ هـ

٢١٠. *الإصابة في تمييز الصحابة*؛ أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢ هـ)، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود- علي محمد معوض، بيروت، دارالكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ

٢١١. *اعتقادات فرق المسلمين و المشركين*؛ فخر الدين محمد بن عمر الرازي (ت ٦٠٦ هـ)، تحقيق محمد زينهم محمد عزب، القاهرة، مكتبة مدبولي، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ

٢١٢. *الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال و النساء من العرب و المستعربين و المستشرقين*؛ خير الدين الزركلي (ت ١٣٩٦ هـ)، بيروت، دار العلم للملايين، الطبعة الثامنة، ١٩٨٩ م.

◆ الفهارس الفنية

١. فهرس الآيات الشريفة

۲. فهرس الأحاديث و المنقولات

٣. فهرس الأشعار

۴. فهرس المصطلحات

٥. فهرس الأعلام

٦. فهرس الفِرَق و الجماعات

۷. فهرس الأمكنة و الأزمنة

٨. فهرس الكتب